Мирча Элиаде

ИСТОРИЯ ВЕРЫ И РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕЙ

Том I

ОТ КАМЕННОГО ВЕКА ДО ЭЛЕВСИНСКИХ МИСТЕРИЙ

Mircea Eliade

HISTOIRE DES CROYANCES ET DES IDÉES RELIGIEUSES

Tome I

De l'Age de la pierre aux mystère d'Éleusis

PAYOT
PARIS

Мирча Элиаде

ИСТОРИЯ ВЕРЫ И РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕЙ

Том I

ОТ КАМЕННОГО ВЕКА ДО ЭЛЕВСИНСКИХ МИСТЕРИЙ

КРИТЕРИОН
МОСКВА
2001

Издание осуществлено
при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(по проекту № 00-06-87052)

Книга издана при содействии Министерства культуры Франции
(Национальный центр Книги)

Переводы
Н.Н. Кулаковой, В.Р. Рокитянского, Ю.Н. Стефанова

Научный редактор
В.Я. Петрухин

Редактор
Н.Н. Кулакова

Ответственный редактор
А.А. Старостина

© Editions Payot, 1976
© Издательство "Критерион", 2001
© Перевод, 2001 Н.Н. Кулакова,
В.Р. Рокитянский, Ю.Н. Стефанов
© Послесловие, комментарии, 2001
В.Я. Петрухин

ISBN 5-901337-02-6
ISBN 5-901337-03-4 (том I)

Введение

Для историка религий знаменательно *всякое* проявление священного: каждый ритуал, каждый миф, каждое верование и каждый образ божества отражают опыт священного и потому несут в себе понятия *бытия, смысла, истины*. Приведу свои же слова: «Трудно представить, как мог бы действовать человеческий разум без убеждения, что в мире есть нечто бесспорно *настоящее*; и нельзя представить, как могло возникнуть сознание, если бы человек не придавал *смысл* своим импульсам и переживаниям. Осознание же настоящего и полного смысла мира тесно связано с открытием священного. Через опыт священного человеческий разум постиг разницу между тем, что проявляется как настоящее, мощное, обильное и имеющее смысл, и тем, что лишено этих качеств, то есть существует в виде хаотического и зловещего потока явлений, возникающих и исчезающих случайно и бессмысленно... Коротко говоря, «священное» входит в саму структуру сознания, а не представляет некую стадию его истории... На самых архаических уровнях культуры *жить, как подобает человеку*, — само по себе есть *религиозное действо*, потому что принятие пищи, половые отношения и труд имеют сакраментальную ценность. Другими словами, быть — а еще вернее, стать — *человеком* означает быть «религиозным» (La Nostalgie des Origines, 1969, p. 7 sq.).

Я рассматривал диалектику священного и его морфологию в прежних публикациях, от «Трактата по истории религий» (1949)*[1] до небольшой работы, посвященной австралийским религиям (1973).*[2] Замысел данного труда подразумевает другой угол зрения. С одной стороны, я подверг разбору манифестации священного в хронологическом порядке (тут важно не путать «эпоху» религиозной концепции с датой самого раннего документа, ее удостоверяющего!); с другой стороны — и насколько это позволяют имеющиеся документы, — я особо выделил переломные моменты, прежде всего моменты *творческого* порядка, в разных традициях. То есть я попытался дать обзор ключевых открытий в истории религиозных идей и верований.

Всякое проявление священного важно для религиеведа; но не менее очевидно и то, что культ бога Ана, например, или теогония и космогония, данные в «Энума элиш», или сага о Гильгамеше выявляют религиозную креативность и оригинальность народов Месопотамии ярче, выпуклее, чем, скажем, апотропейные [отворотные, греч.] ритуалы изгнания Ламашту или мифы о боге Нуску. Иногда весомость религиозного творения обнаруживается его оценкой через века. Совсем немного известно об элевсинских мистериях и о ранних проявлениях орфизма; но то, что они завораживали лучшие умы Европы на протяжении двадцати с лишним веков — это *религиозный факт*, в высшей степени значимый, и его последствия еще в полной мере не

осознаны. Конечно, столетия спустя элевсинская инициация и тайные орфические обряды, которые вызывали восхищение некоторых поздних авторов, уже испытали влияние склонного к мифологизированию гностицизма и отражали синкретизм традиций Древней Греции и Востока. Но именно *такая* концепция мистерий и орфизма оказала влияние на средневековый герметизм, итальянское Возрождение, на «оккультные» традиции XVШ века и на романтизм; так что мистерии и Орфей, вдохновившие современную европейскую поэзию, от Рильке до Томаса Элиота и Пьера Эммануэля, — это мистерии и Орфей ученых, мистиков и теологов Александрии.

Верность нашего критерия для определения приоритетной лепты, внесенной в историю религиозных идей, есть, конечно, вопрос, открытый для дискуссий. Однако в пользу этого критерия свидетельствует ход развития многих религий; именно из-за глубинных кризисов и креативности, ими порожденной, религиозные традиции способны к обновлению. Достаточно привести пример Индии, где напряженность и отчаяние, вызванные религиозным обесцениванием брахманского ритуала, дали ряд выдающихся творений духа (упанишады, упорядочение йогических техник, идеи Гаутамы Будды, мистическая набожность и т.д.), каждое из которых представляет собой отдельное и смелое разрешение одного и того же кризиса (см. гл. IX, XVII, XVIII, XIX).

Многие годы я лелеял замысел небольшой емкой книги, которую можно прочесть за несколько дней. Потому что чтение «на одном дыхании» дает в первую очередь представление о *фундаментальном единстве* религиозных феноменов и одновременно — о неистощимой *новизне* способов их выражения. Читатель такой книги получил бы возможность подступиться к ведийским гимнам, к брахманам и упанишадам спустя всего несколько часов после того, как перед ним предстали идеи и верования палеолитической эпохи, Месопотамии, Египта; он открыл бы для себя Шанкару, тантризм и Миларепу, ислам, Иоахима Флорского или Парацельса наутро после размышлений о Заратустре, Гаутаме Будде и даосизме, об эллинских мистериях, взлете христианства, о гностицизме, алхимии или о мифологии Грааля; он встретил бы немецких просветителей и романтиков, Гегеля, Макса Мюллера, Фрейда, Юнга и Бонхёффера вскоре после Кетцалькоатля и Виракочи, двенадцати альвов и Григория Паламы, ранних каббалистов, Авиценны или Эйсайя.

Увы, этот компендиум еще не написан. Так что пока мне придется довольствоваться трехтомным трудом в надежде, что когда-нибудь я все же сумею уложить его в один том страниц на 400. Данный компромиссный вариант я выбрал, в частности, по следующим двум причинам: с одной стороны, я счел целесообразным процитировать определенное число текстов, сколь важных, столь и недостаточно извест-

ных; с другой стороны, я хотел снабдить заинтересованных читателей относительно полной критической библиографией. Поэтому я свел до абсолютного минимума сноски к тексту и собрал в специальном разделе библиографию и дискуссионные материалы по некоторым вопросам, либо вообще не затронутым в тексте, либо затронутым слишком суммарно. Так что этот труд можно читать подряд, не отрываясь, и лишь по желанию сверяться с приведенными во второй его части источниками и резюме современного положения исследований в тех или иных пунктах. Книги обзорного характера и предназначенные для аудитории без специальной подготовки обычно помещены списком в конце каждой главы. Структура истории религиозных идей в настоящем ее виде потребовала более сложного критического аппарата. Чтобы облегчить пользование им, главы разбиты на параграфы, каждый под своим заглавием и со сплошной нумерацией, так что читатель по ходу дела может легко справляться с библиографией и краткими очерками современного состояния изучаемых вопросов во второй части книги. Для каждого параграфа я постарался подобрать наиболее важную и новую критическую библиографию, не опуская работ, методологической ориентации которых я не разделяю. За редким исключением, я не упоминаю работ, опубликованных на скандинавских, славянских и балканских языках. Также чтобы облегчить чтение, я упростил транслитерацию восточных терминов и собственных имен.

* * *

За вычетом нескольких глав, эта книга воспроизводит содержание различных курсов по истории религий, которые я читал в Бухарестском университете с 1933 по 1938 год, в Сорбонне с 1946 по 1948 год и, с 1956 года — в Чикагском университете. Я принадлежу к той категории историков религий, которые, независимо от своей «специализации», стараются следить за достижениями в смежных областях знания и без тени сомнения информируют студентов о проблемах, встающих перед их дисциплиной. То есть я считаю, что любое историческое исследование подразумевает определенную степень осведомленности во всемирной истории и что от необходимости соотносить свои изыскания с контекстом мировой истории ученого не избавляет никакая узкая специализация. Я также разделяю ту точку зрения, что изучению Данте и Шекспира и даже Достоевского и Пруста помогает знание Калидасы, театра Но или «Царя обезьян». Дело тут не в тщеславном и, в конечном счете, бесплодном псевдоэнциклопедизме. Просто не стоит упускать из виду глубокое и неделимое единство истории человеческого разума.

Это единство духовной истории человечества — открытие недавнее и еще не вполне усвоенное. Его значению для будущего нашей дисциплины я посвящу последнюю главу III тома. В той же финальной главе, в ходе обсуждения разного рода кризисов, развязанных

мэтрами редукционизма — от Маркса и Ницше до Фрейда — после обзора достижений антропологии, истории религий, феноменологии и новой герменевтики, читатель сможет вывести собственное суждение о единственном, но важном религиозном творении современного западного мира. Я имею в виду последнюю стадию десакрализации. Этот процесс представляет значительный интерес для историка религий, поскольку иллюстрирует полный камуфляж «сакрального» — точнее, его отождествление с «профанным».

* * *

За пятьдесят лет работы я многому научился у своих учителей, коллег и у своих студентов. Ко всем им, уже ушедшим или ныне здравствующим, я чувствую самую искреннюю признательность. Я благодарю также мадам Мишель Фроманту, месье Жан-Люка Бенозильо и Жан-Люка Пиду-Пайо, которые взяли на себя труд просмотреть текст этого первого тома. Как все, что мною написано с 1950 года, эта книга не получила бы завершения без постоянного участия, любви и преданности моей жены. С радостью и благодарным чувством я пишу ее имя на титульном листе труда, который, может быть, станет моим последним вкладом в дисциплину, дорогую для нас обоих.

М.Э.

Чикагский университет
Сентябрь 1975

Глава I

ВНАЧАЛЕ... МАГИКО-РЕЛИГИОЗНОЕ ПОВЕДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА ЭПОХИ ПАЛЕОЛИТА

§1. *Orientatio.* Орудия для изготовления орудий. «Приручение» огня

Несмотря на всю важность проблемы «очеловечения» для понимания «религиозного» как феномена, мы не будем обсуждать ее здесь. Достаточно напомнить, что вертикальное положение тела уже отмечает отрыв человека от типичного для прегоминид состояния. Удержать позицию прямохождения было невозможно без постоянно бдящего сознания. Человек выпрямился — и в силу этого пространство приобрело структуру, недоступную для антропоидов: четыре горизонтальных вектора, отходящих от центральной вертикальной оси. Иначе говоря, пространство выстроилось вперед, назад, направо, налево, вверх и вниз от человеческого тела. Из нового и порождающего опыта — ощущения себя «ввергнутым» в необозримую, неведомую и угрожающую беспредельность — развились разные способы *orientatio*; потому что нельзя сколько-нибудь долго прожить посреди хаотического коловращения, без всяких точек отсчета. Ощущение пространства, упорядоченного вокруг некоего «центра», объясняет смысловую нагрузку парадигматической разбивки территорий, стоянок и жилищ и их космогонический символизм (ср. §12).[1] *[3]

Столь же решающее отличие от образа жизни антропоидов видно в обращении с орудиями труда. Человек эпохи палеолита не просто пользуется орудиями труда, но и умеет их изготовлять. Правда, существуют виды обезьян, которые употребляют разные предметы в качестве орудий, и даже известны случаи, когда они их слегка подправляют для своих целей. Но человек палеолита, сверх того, производит

[1] Хотя человек уже не осознает его «экзистенциальной» ценности, опыт ориентированного пространства сохранился и в современном обществе.

орудия для изготовления орудий. К тому же его отношение к ним гораздо сложнее: он запасает их впрок, то есть не ограничивает их применение отдельной ситуацией, отдельным моментом, как обезьяны. Важно также отметить, что орудия не служат «продолжением» человеческого тела — самые ранние из известных обработанные камни предназначались для функций, не входящих в телесные умения, а именно, для скола и отбивки (действий, недоступных для зубов или когтей)[2]. Крайне медленные темпы, какими развивалась технология, не подразумевают такую же замедленность в развитии интеллекта. Нам известно, что стремительный взлет техники в последние два столетия не отразился пропорциональным образом на интеллекте западного человека. Кроме того, по словам Андре Вараньяка, «каждое открытие влекло за собой опасность коллективной смерти». Техническая неповоротливость человека эпохи палеолита обеспечила его выживание.

Приручение огня, то есть овладение навыком его добывать, сохранять и перемещать, с определенностью отмечает окончательное отделение палеоантропа" от его зоологических предшественников. Самое древнее свидетельство о приручении огня (прибл. 600 тыс. лет до н.э.) найдено в Чжоу-Коу-Тяне*[4], но, возможно, люди овладели огнем и много раньше, и в разных местах.

Этими несколькими общеизвестными фактами надлежало предварить анализ, который последует, чтобы напомнить читателю: поведение доисторического человека говорит о нем, как о существе, наделенном интеллектом и воображением. Что касается активности бессознательного: снов, фантазий, видений, мифотворчества и т.д., — то она, предположительно, разнится с тем, что мы имеем у наших современников, лишь интенсивностью и масштабом. Однако термины «*масштаб*» и «*интенсивность*» надо понимать в их наиболее сильном и драматическом смысле. Ибо человек есть конечный продукт решения, принятого «в изначальном времени»: решения убивать, чтобы жить. Коротко говоря, гоминиды успешно оторвались от своих предшественников, став мясоедами. Около двух миллионов лет люди палеолита жили охотой; плодов, корней, моллюсков и т.п., собираемых женщинами и детьми, не хватало, чтобы обеспечить выживание рода. Охота привела к разделению труда между мужчиной и женщиной и тем самым способствовала очеловечению: ведь среди хищных животных и во всем животном мире такого разделения не существует.

Кроме того, систематическая травля и убийство диких зверей привели к созданию уникальной системы отношений между охотником и его жертвой. Мы еще вернемся к рассмотрению этой проблемы. Пока же просто констатируем, что откровение о «мистической соли-

[2] См.: *Karl Narr.* Approaches to the Social Life of Earliest Man, p. 605 sq.

дарности» охотника и жертвы дается просто самим актом убийства: пролитая кровь во всем схожа с человеческой. В конечном счете, эта «мистическая солидарность» с дичью являет родство между человеческим обществом и животным миром. Убить зверя на охоте, а позже — заколоть домашнее животное — эквивалентно «жертвоприношению», в котором жертвы взаимозаменяемы.[3] Добавим, что все эти концепты возникли на последних этапах очеловечивания. Они все еще действуют — в измененном, переосмысленном, закамуфлированном виде — тысячелетия спустя после исчезновения цивилизаций палеолита.

§2. «Закрытость» доисторических памятников

Если рассматривать палеоантропов как полноценных людей, то надо допустить, что у них был набор своих верований и своих обрядов, поскольку, как мы констатировали выше, опыт священного входит в саму структуру сознания. Другими словами, если встает вопрос, была или нет религия у доисторического человека, защитникам отрицательной точки зрения следует представить доказательства в ее поддержку. Теория об отсутствии у человека эпохи палеолита религии, возможно, возникла и получила распространение сразу после открытия его сходства с антропоидами, в пору расцвета эволюционизма. Но вывод некорректен: важно не анатомо-остеологическое строение тела доисторического человека (действительно сближающее его с приматами), а плоды его *труда* — они же демонстрируют деятельность разума, который иначе как человеческим не назовешь.

Правда, если сегодня все уже в принципе согласились, что у палеоантропов была религия, то охарактеризовать ее содержание на практике трудно или вообще невозможно. Тем не менее, исследователи еще не объявляют о своем поражении: до нас дошло определенное число «документов», свидетельствующих о жизни палеоантропов, и есть надежда, что в один прекрасный день их религиозный смысл будет расшифрован. Иначе говоря, есть надежда, что эти свидетельства сложатся в некий язык (точно так же, как благодаря гению Фрейда творчество бессознательного, которое до него считалось нелепостью или бессмыслицей: сны, грезы наяву, фантазмы и т.п., — вывели на свет существование языка, в высшей степени важного для познания человека).

Эти свидетельства, на самом деле, относительно многочисленны, но некрасноречивы и не слишком разнообразны: человеческие кости, главным образом, черепа, каменные орудия, краски (чаще всего крас-

[3] Эта весьма архаическая идея дожила до средиземноморской античности; не только животных приносили в жертву вместо людей (обычай, повсеместно распространенный), но и людей — вместо животных. Ср.: *Walter Burkert*. Homo Necans, p.29, n.34.

ная охра, красный железняк), различные предметы, найденные в захоронениях. Только начиная с эпохи верхнего палеолита, до нас дошли рисунки на гальке, наскальная живопись и рельефы, костяные и каменные статуэтки. В определенных случаях (захоронения, предметы искусства) и в пределах, которыми мы ограничены, есть, по крайней мере, несомненные признаки религиозных интенций, но большинство памятников доориньякской эпохи (30 тыс. лет до н.э.) — то есть орудия — свидетельствуют единственно о своем утилитарном применении.

Немыслимо, однако, чтобы орудия не наделялись сакральными свойствами и не вдохновляли на мифологические сюжеты. Первые технологические открытия: превращение камня в орудие нападения и защиты, овладение огнем, — не только обеспечили выживание и развитие человека как вида, но и создали мир мифо-религиозных ценностей, пробудили креативное воображение и дали для него пищу. Достаточно изучить роль орудий в религиозной жизни и мифологии первобытных народов, которые до сих пор остаются на стадии охоты и рыболовства. А представление о магико-религиозной ценности оружия — из дерева ли, камня или металла — до сих пор живо у сельского населения Европы, и не только в его фольклоре. Мы не будем рассматривать здесь примеры кратофании и иерофании через камни, валуны, гальку; читатель найдет их в одной из глав нашего «Трактата по истории религий».*[5]

Главное, что породило бесчисленные верования, мифы и легенды, — это овладение пространством с помощью метательного оружия. Взять хотя бы богатую мифологию, сложившуюся вокруг копий, которые пробивают небесный свод и тем самым дают человеку доступ на небо, вокруг стрел, которые рассекают тучи, пронзают демонов или образуют цепочку до неба, и т.п. Стоит вспомнить, по крайней мере, некоторые из верований и мифов, окружающих утварь, орудия и особенно оружие, дабы представить все, что *уже не могут сообщить нам* обработанные камни палеолита. Семантическая закрытость свойственна не одним только доисторическим «документам». Любой документ, даже нашего времени, непроницаем в духовном смысле до тех пор, пока его не расшифруют, включив в соответствующую смысловую систему. Орудие, будь оно доисторическое или современное, может явить только свою технологическую сторону; все, что его изготовитель или его владельцы думали, чувствовали, о чем мечтали, на что надеялись в связи с ним, от нас ускользает. Но надо хотя бы попытаться представить себе нематериальную ценность доисторических орудий. В противном случае можно склониться к совершенно ошибочной концепции истории культуры. Есть опасность, например, спу-

тать эпоху возникновения мифа с датой, когда он был впервые зафиксирован.[4] Если со времен железного века доходят до нас традиции, несущие секреты ремесла: рудознатства, металлургии и изготовления оружия, — было бы опрометчивым полагать, что перед нами беспрецедентные акты изобретательства, потому что в эти традиции перешло, пусть и отчасти, наследие каменного века.

Палеоантропы жили преимущественно охотой, рыбной ловлей и собирательством около двух миллионов лет. Но первые археологически подтвержденные указания на религиозный мир охотника эпохи палеолита дает франко-кантабрийская наскальная живопись (30 тыс. лет до н.э.). Более того, если взять религиозные представления и поведение современных охотничьих народов, то с отчетливостью понимаешь почти полную невозможность *доказать существование или отсутствие* таких же представлений у палеоантропов. Первобытные охотники[5] видят в животных существ, себе подобных, но наделенных сверхъестественной силой; они верят, что человек может обернуться зверем и наоборот; что души умерших могут переходить в животных; наконец, что люди могут вступать в своеобразные мистические отношения с животными (прежде это называлось *нагуализм*). Если же говорить о сверхъестественных существах, фигурирующих в религии охотничьих народов, то они, как известно, бывают разного характера: териоморфные [звероподобные, греч.] спутники или охранительные духи типа Верховного Существа — Владыки диких зверей, которые защищают и жертву, и охотников; духи кустарника и духи разных животных.

Кроме того, для охотничьих цивилизаций характерно особое религиозное поведение. Например, убийство зверя считается ритуалом, подразумевающим, что Владыка диких зверей заботится, чтобы охотник убивал только для пропитания и чтобы мясо не пропадало зря; кости, особенно череп, имеют особую ритуальную ценность (возможно, в силу убеждения, что в них остается «душа» или «жизнь» твари и что именно на скелет Владыка диких зверей нарастит новую плоть); поэтому череп и главные кости животных выставляются на ветвях дерева или на высоком месте. Наконец, по верованиям некоторых народов, душа убитого зверя отсылается в его духовный дом (ср. «медвежий праздник» у айнов и гиляков/нивхов/); существует и обычай предлагать Верховному Существу по куску от каждого убитого зверя (пигмеи, филиппинские негритосы и др.) или череп и главные кости

[4]В прямом его приложении такой метод привел бы к датировке немецких народных сказок 1812-1822 гг., когда их опубликовали братья Гримм.

[5]Для простоты мы берем обзорную работу: *J. Haeckel.* Jäger und Jagdritten. — Religion in Geschichte und Gegenwart, 3[e] éd., 1959, t. 3, col. 511-513.

(самоеды и др.); а у некоторых суданских народов юноша, впервые убивший зверя, вымазывает его кровью стены пещеры.

Как много из этих представлений и ритуалов можно отождествить по археологическим памятникам, находящимся в нашем распоряжении? Самое большее — жертвоприношения черепов и крупных костей. Ни в коем случае нельзя недооценивать богатство и сложность религиозной идеологии охотничьих народов, хотя была она или нет у людей палеолита, доказать практически невозможно. От веры и от мыслей, как известно, ископаемых не остается. Поэтому иные ученые предпочитают вообще не рассуждать о духовной жизни эпохи палеолита — вместо того, чтобы реконструировать ее через сравнение с нынешними охотничьими цивилизациями. Такая радикальная методологическая позиция чревата своими опасностями. Объявление белым пятном громадной области в истории человеческого разума может привести к выводу, что на протяжении всех этих тысячелетий деятельность разума ограничивалась сохранением и передачей технологии. Такое мнение не просто ошибочно — оно фатально для познания человека. *Homo faber* был в то же самое время *homo ludens, sapiens* и *religiosus.**[6] Если мы не можем реконструировать его религиозные представления и практики, то надо, по крайней мере, найти аналогии, которые могут, хотя бы косвенно, пролить на них свет.

§3. Символический смысл погребений

Самые ранние и многочисленные ископаемые «документы» — это в первую очередь костные останки. Начиная с мустьерской эпохи мы можем с уверенностью говорить о погребениях. Но есть черепа и нижние челюсти, относящиеся к гораздо более древним временам, например, найденные в Чжоу-Коу-Тяне, (датируемые 400 — 300 тыс. лет до н.э.) Поскольку там речь о могильниках не шла, сохранение этих черепов можно объяснить религиозными причинами. Аббат Брейль и Вильгельм Шмидт предположили, что мы имеем дело с обычаем, зафиксированным у австралийцев и у других первобытных народов,[6] — сохранять черепа умерших сородичей и носить их с собой во время кочевья племени. При всем ее правдоподобии, гипотеза не нашла поддержки у большинства ученых. Те же факты интерпретировались как свидетельство о людоедстве, на ритуальной основе или без оной. Именно так А. Бланк объяснил повреждение черепа неандертальца, найденного в одной из пещер Монтечирчео: человека якобы убили, проткнув ему правый глаз, и затем расширили отверстие, что-

[6] *J. Maringer*. The Gods of Prehistoric Man, p. 18 sq.

бы извлечь мозг для ритуальной трапезы. Но и это объяснение единодушно принято не было.[7]

Можно предположить, что вера в загробную жизнь демонстрируется с древнейших времен употреблением красной охры как ритуального субститута крови, т.е. символа жизни. Обычай посыпать трупы охрой распространен универсально, во времени и в пространстве — от Чжоу-Коу-Тяня до западных берегов Европы, по всей Африке до мыса Доброй Надежды, в Австралии и на Тасмании, по всей Америке до Огненной Земли. Что касается религиозного смысла предания тела земле, то этот вопрос всегда вызывал самые ожесточенные споры. Никто не сомневается, что погребение *должно* иметь определенную философскую подоплеку — но какую? Во-первых, не стоит забывать, что даже «если тело просто-напросто бросали в чаще леса, расчленяли, отдавая на растерзание птицам, или если жилище покидали, оставляя там тело умершего, то это не свидетельствует об отсутствии представлений о загробной жизни».[8] *A fortiori* [тем более, ит.] в их пользу свидетельствуют погребения: иначе как понять, зачем люди прикладывали усилия по закапыванию тела в землю? Загробную жизнь могли понимать отвлеченно, т.е. как продолжение жизни души, что подтверждает явление умершего в снах. Однако некоторые виды захоронений (тело в согнутом положении и, возможно, связанное) получили толкование как принятие мер предосторожности против физического возвращения покойника. Правда, нельзя исключить вероятие того, что согнутое положение мертвого тела выражало отнюдь не страх перед «живыми трупами» (зафиксированный у некоторых народов), а, напротив, надежду на возрождение; нам известен ряд случаев намеренного погребения в позе эмбриона.

Среди лучших примеров погребения с магико-религиозной подоплекой упомянем тешикташское в Узбекистане (ребенок, обложенный рогами каменных козлов); шапельосенское в Коррезе (рядом с телом найдены кремневые орудия и куски красной охры[9]) и феррасийское в Дордони (могильные холмики с хранилищами кремневых орудий). Сюда же отнесем могильник в пещере на горе Кармил с десятью захо-

---

[7] Леруа-Гуран не уверен, что человека убили и съели (*Leroi-Gourhan*. Les religions de la préhistoire, p. 44). Марингер, который не принял гипотезу антропофагии в Чжоу-Коу-Тяне (The Gods of Prehistoric Man, p.20), тоже отверг объяснение Бланка (там же, стр. 31 и сл.) Тем не менее см.: *Müller Karpe*. Altsteinzeit, pp.230 sq., 240; *M.K. Roper*. A Survey of Evidence for Intrahuman Killing in the Pleistocene.

[8] *Leroi-Gourhan*. Les religions de la préhistoire, p. 54.

[9] Недавние археологические открытия показали, что гематит добывали в свазилендском руднике 29, а в родезийском — 43 тыс. лет назад. Его добыча в африканских рудниках продолжалась на протяжении тысячелетий. Карьеры гематита в окрестностях венгерского озера Балатон, датируемые прибл. 24 тысячелетием до н.э., демонстрируют технические способности палеоантропов и развитые связи между ними. Ср.: *R.A. Dart*. The antiquity of mining in South Africa; The Birth of Symbology, p. 21 sq.

ронениями. Вокруг достоверности и смысла съестных приношений или предметов, помещаемых в могилы, все еще идут дискуссии; самая известная — о женском черепе из пещеры Мас-д'Азиль с искусственными глазами, уложенном на нижнюю челюсть и рог северного оленя.[10]

В эпоху верхнего палеолита предание тела земле приобретает всеобщее распространение. В могилах эпохи найдены тела, посыпанные красной охрой, и предметы с функцией украшения (раковины, подвески, ожерелья). Раскопанные поблизости от могил черепа и кости животных, возможно, говорят о ритуальных трапезах или даже о жертвоприношениях. Леруа-Гуран (стр.62) придерживается мнения, что вопрос о «похоронном имуществе», т.е. о личных вещах умершего — «дело весьма спорное». И весьма важное, добавим, потому что наличие этих вещей подразумевает веру не только в загробную жизнь, но и в то, что умерший продолжает свой род занятий в ином мире. Подобные идеи подтверждены множеством находок в разных культурных слоях. Во всяком случае, Леруа-Гуран (стр.63) признает подлинность ориньякской могилы в Лигурии, где рядом со скелетом обнаружены четыре из тех загадочных предметов, которые получили название «жезлы командования» (стр.63). Значит, по крайней мере, часть могил несомненно указывает на веру в посмертное продолжение человеком личного рода занятий.[11]

Подводя итоги, скажем, что могильники подтверждают веру в загробную жизнь (употребление красной охры) и дают дополнительные подробности: ориентирование захоронения на восток, что свидетельствует о старании связать судьбу души с движением солнца, а, стало быть, о надежде на воскресение, т.е. на жизнь после смерти; признаки веры в продолжение человеком своих занятий в ином мире; жертвоприношения в виде личных украшений и останков трапез, указывающие на существование погребальных обрядов.

Достаточно рассмотреть погребение у какого-либо первобытного народа нашего времени, чтобы оценить богатство и глубину религиозной символики этой, по видимости, столь простой церемонии. Рейхель-Долматофф дал детальное описание современного (1966) погребения девушки у индейцев коги, племени, говорящем на языке чибча и обитающем в горах Сьерра-Невадада-де-Санта-Марта в Колумбии.[12]

---

[10] По мнению Леруа-Гурана, эта находка представляет «детрит кухонных отходов, на которые случайно и навряд ли с религиозным смыслом попали человеческие кости» (стр.57).

[11] Заметим: другие ученые считают, что число достоверных свидетельств, найденных в могилах, значительно больше.

[12] *C. Reichel-Dolmatoff.* Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. — *Razon y Fabula — Revista de la Universidad de los Andes*, no. 1, 1967, pp. 55-72.

Выбрав место для могилы, шаман (*máma*) исполняет ряд ритуальных жестов и объявляет: «Вот селение Смерти; вот дом для погребальных церемоний; вот оно, чрево. Я отворю дом. Дом заперт, а я его отворю». После чего объявляет: «Дом открыт», — показывает людям место, где следует копать могилу, и отходит в сторону. Умершую девушку заворачивают в белые пелены, а зашивает их ее отец. Во все это время ее мать и бабушка исполняют монотонный, почти бессловесный напев. На дно могилы кладут россыпь зеленых камешков, устричные раковины и раковину улитки. Потом шаман пытается поднять тело, делая вид, что оно очень тяжело. И поднимает с девятой попытки. Тело кладут головой на восток, и «дом затворяется», т.е. яму засыпают землей, вокруг нее совершают еще ряд ритуальных движений, а затем все уходят. Церемония продолжается два часа.

Как замечает Рейхель-Долматофф, археолог далекого будущего, вскрыв эту могилу, найдет всего лишь скелет, лежащий головой на восток, камешки и раковины. Ритуалы и, конечно, их религиозную подоплеку не восстановить по этим ископаемым остаткам.[13] Добавим, что этот символизм окажется недоступным и современному наблюдателю, если он не знаком с религией коги. Ведь тут важно, как пишет Рейхель-Долматофф, наречение кладбища «селением Смерти» и «домом для погребальных церемоний», могилы — «домом» и «чревом» (чем объясняется «эмбриональная» поза тела, уложенного на левый бок), следующее затем называние жертвоприношений «пищей для Смерти» и ритуал отворения и затворения «дома-чрева».

Кроме того, индейцы коги отождествляют мир — чрево Всеобщей Матери с каждым селением и культовой постройкой, с каждым жилищем и могилой. Девятикратным поднятием тела шаман указывает на его возвращение в зародышевую стадию через девять месяцев созревания — в обратном порядке. А поскольку могила уподобляется вселенной, погребальные жертвоприношения приобретают космическую значимость. К тому же «пища для Смерти» несет в себе и сексуальную ассоциацию (в мифах, сновидениях и брачных установлениях индейцев коги принятие пищи символизирует половой акт) и, соответственно, означает семя, которое оплодотворит Матерь. Раковины устриц обременены весьма сложной символикой, не замыкающейся на признаках пола: они представляют живых членов семьи. Раковина же улитки символизирует «мужа» умершей девушки: если ее не положить в могилу, девушка, как только попадет в иной мир, «будет требовать себе мужа» и тем призовет смерть на голову кого-то из молодых членов племени.[14]

---

[13] До Рейхель-Долматоффа никому, в сущности, это не приходило в голову.

[14] Обычай весьма распространенный. Он и по сей день бытует в Восточной Европе, где тех, кто умер молодым, «венчают» с еловым деревом.

На этом мы завершаем наш анализ религиозной символики погребения у индейцев коги. Еще раз подчеркнем, что при *чисто археологическом подходе* эта символика недоступна для нас точно так же, как символика погребений палеолита. Специфическая модальность археологических материалов ограничивает и обедняет «послания», которые они передают. Этот факт нельзя упускать из виду, когда мы сталкиваемся со скудостью и тайнописью имеющихся в нашем распоряжении свидетельств.

§4. Противоречивые мнения о хранилищах костей

Хранилища костей пещерных медведей в Альпах и прилегающих к ним областях представляют собой наиболее многочисленные, но и вызывающие больше всего споров «документы» о религиозных идеях последнего межледникового периода. В пещере Драхенлох (Швейцария) Эмиль Бэхлер обнаружил скопления костей, главным образом, черепов и конечностей; они были разложены вдоль стены пещеры, в природных нишах или в чем-то вроде каменных сундуков. С 1923 по 1925 г. Бэхлер исследовал другую пещеру, Вильденманнлислох; там он нашел несколько медвежьих черепов без нижних челюстей вперемежку с костями конечностей. Подобные же открытия были сделаны другими специалистами по древнейшей истории в различных альпийских пещерах. Самые важные: в Драхенхёле (в Штирии) и в Петерсхёле (во Франконии), где К. Хёрманн обнаружил медвежьи черепа в нише на высоте 1,2 м. от пола. А в 1950 г. К. Эренберг нашел в Зальцофенхёле (Австрийские Альпы) в естественных нишах пещерной стены три медвежьих черепа и кости конечностей, уложенные по оси «восток — запад».

Поскольку хранилища эти выглядели сделанными специально, ученые принялись за расшифровку их смысла. А. Гас провел аналогию с обычаем подносить высшему божеству «первинки» (*Primitialopfer*), принятом у некоторых арктических народов. Обычай состоял в том, чтобы выкладывать череп и крупные кости убитого животного на помост; божеству предлагались головной и костный мозг, т.е. самое вкусное для охотника. С такой интерпретацией согласились, среди прочих, Вильгельм Шмидт и В. Копперс, увидевшие тут доказательство веры охотников на пещерных медведей последнего межледникового периода в Верховное Существо, Владыку диких зверей. Другие этнографы ассоциировали хранилища костей с культом медведя, практикующимся — или практиковавшимся до XIX в. — в северном полушарии. В культ входило сохранение черепа и крупных костей убитого животного с тем, чтобы Владыка диких зверей мог на следующий год нарастить на них мясо. Карл Мейли счел, что перед ним не что иное, как особая форма «погребения зверей», которую он считает древнейшим из охотничьих ритуалов. По мнению шведского

ученого, ритуал этот указывает на прямую связь между охотником и дичью; первый погребением сохраняет останки животного, чтобы обеспечить его реинкарнацию — без вмешательства каких бы то ни было божественных фигур.

Все вышеупомянутые интерпретации подверг сомнению ученый из Базеля Ф. Коби, утверждавший, что многие «хранилища» черепов образовались случайно и в силу передвижений самих медведей, которые роются в костях и сгребают их в кучи. Леруа-Гуран (стр. 31 и сл.) заявил о своем полном согласии с такой радикальной критикой: присутствие нагромождений черепов в каменных «сундуках», вдоль стен или в нишах, вперемежку с крупными костями, объясняется геологическими факторами и поведением самих медведей. Его критика искусственного происхождения хранилищ кажется убедительной, тем более что результаты самых первых раскопок в пещерах оставляли желать лучшего; но все-таки знаменательно, что однотипные скопления костей найдены в целом ряде пещер, и особенно — в нишах на высоте метра с лишним. К тому же Леруа-Гуран (стр. 31) признает, что «в некоторых случаях вмешательство человека возможно».

Так или иначе, толкование хранилищ как жертвенников высшим существам было отвергнуто даже приверженцами мнения В. Шмидта и В. Копперса. В своей последней работе о жертвоприношении у палеоантропов Иоганнес Марингер пришел к следующим выводам: (1) на уровне нижнего палеолита (Терральба, Чжоу-Коу-Тянь, Леринген) *жертвоприношения* не зафиксированы; (2) материалы среднего палеолита (Драхенлох, Петерсхёле и т.д.) можно интерпретировать поразному, но их *религиозный* характер (т.е. как жертвоприношений сверхъестественным существам) неочевиден; (3) о жертвоприношениях можно говорить, с большей или меньшей степенью определенности, не ранее верхнего палеолита (Виллендорф, Мейендорф, Штелльмор, Монтеспан и др.).[15]

Как и следовало ожидать, ученый обычно сталкивается либо с *отсутствием* неопровержимых «документов», либо с *семантической закрытостью* тех из них, чья подлинность как будто не вызывает сомнений. Духовная жизнь палеоантропов — как и «примитивных» народов наших дней, заметим, — оставила по себе весьма хрупкий след. Только один пример: аргументы, приведенные Коби и Леруа-Гураном, можно пустить в ход, чтобы опровергнуть их собственные заключения — геологических факторов и поведения пещерных медведей было бы довольно, чтобы объяснить отсутствие ритуальных хранилищ вообще. А если говорить о семантической закрытости хранилищ костных останков, чья достоверность очевидна, то можно найти параллели в быту современных арктических охотников. Хранили-

[15] *J. Maringer.* Die Opfer der paläolitischen Menschen, p. 271.

ще само по себе — это всего лишь *выражение магико-религиозной интенции*; собственно смысл того или иного акта становится доступным только из информации, получаемой от членов соответствующего общества. Тогда мы и узнаём, представляют ли череп и кости жертвоприношение Высшему Существу, Владыке диких зверей, или, напротив, кости сохраняют в надежде, что на них снова нарастет мясо. Даже это последнее верование можно трактовать по-разному: животное родится вновь либо по воле Владыки диких зверей, либо потому, что в его костях осталась жить душа, либо, наконец, потому, что охотник предал его земле (чтобы спасти его кости от собак).

Надо всегда иметь в виду множественность толкований «документа» с вероятными магико-религиозными интенциями. С другой стороны, не надо забывать, что при всем различии между современными арктическими охотниками и охотниками палеолита у них, в сущности, одна и та же хозяйственная деятельность и, вполне возможно, одна и та же религиозная идеология — специфически характерные для охотничьих цивилизаций. Следовательно, сравнение доисторических материалов с этнологическими фактами оправдано. Под таким углом зрения предлагалось истолковать находку в Силезии — ископаемый череп молодого бурого медведя, относящийся к ранней ориньякской эпохе; его резцы и клыки подпилены, но коренные зубы — в первозданном виде. В. Копперс считает, что это — остатки медвежьего празднества наподобие того, что существует у гиляков с острова Сахалин и у айнов с острова Эдзо; прежде чем заколоть молодого медведя, ему особой пилой подпиливают клыки и резцы, чтобы он не поранил участников церемонии.[16] А поскольку во время той же церемонии дети осыпают раненное животное градом стрел, была предложена аналогичная интерпретация рельефов на стенах пещеры Трех братьев, изображающих медведей, которых забрасывают стрелами и камнями и которые изрыгают потоки крови.[17] Но такие сцены можно толковать по-разному.

Весомость архаической религиозной мысли подтверждается ее устойчивостью в веках. Так, вера в то, что животное может возродиться из костей, встречается в значительном числе культур.[18] Вот почему запрещается ломать кости животных, чье мясо съедено. Это представление, свойственное цивилизациям охотников и пастухов, но оно перешло и в более сложные религии и мифологии. Хорошо известный пример — с козлами Тора, которых закололи и съели вечером и кото-

[16] Церемония крайне важная: душу медведя посылают гонцом от людей к охранительному божеству, чтобы оно обеспечило успех предстоящей охоты.

[17] Ср.: *J. Maringer.* The Gods of Prehistoric Man, p. 103 sq. et fig. 14.

[18] Ср.: *Eliade.* Le chamanism et les techniques archaïques de l'extase, 2 éd., p. 160 sq. с библиографией, цитируемой в сносках, и особенно: *Joseph Henninger.* Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens, passim.

рых наутро бог вернул к жизни по их костям («Младшая Эдда», гл. 26).[19] Так же широко известно видение Иезекииля (Иез 37: 1-8 и сл.): пророк был поставлен «среди поля, и оно было полно костей». И, повинуясь приказу Господа, он заговорил с ними: «Кости сухие! Слушайте слово Господне!.. Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете… Произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости… И видел я, и вот, жилы были на них, и плоть выросла…».

§5. Наскальная живопись: образы или символы?

Самые важные и многочисленные материалы по живописи и пластике дало исследование декорированных пещер. Эти сокровищницы палеолитического искусства сосредоточены на относительно ограниченной территории, между Уралом и Атлантическим океаном. Пластические образцы находили во множестве по всей Западной и Центральной Европе и в России — до реки Дон.[20]*[7] Но наскальные изображения сосредоточены в Испании, Франции и на юге Италии (за исключением единственной расписанной пещеры на Урале, открытой в 1961 г.).*[8] Что прежде всего поражает, по словам Леруа-Гурана (стр. 83), так это «исключительное сходство художественного содержания: образы очевидно заимствованного характера остаются неизменными с 30 по 9 тысячелетие до н.э. и на пространстве от Астурии до Дона». По мнению Леруа-Гурана (стр.84), речь идет о распространении через контакты единой идеологической системы, а именно — системы, знаменующей собой «пещерную религию».[21]

Поскольку рисунки находятся на значительном расстоянии от входа в пещеры, исследователи признают, что мы имеем дело со своего рода святилищами. Кроме того, многие из пещер были необитаемы, и трудность проникновения в них усиливала налет божественного. Чтобы добраться до расписных стен, надо преодолеть сотни метров пути — например, в пещерах Ньо и Трех братьев. Пещера Кабаре — это настоящий лабиринт, путешествие по которому занимает несколько часов. Попасть в нижнюю галерею пещеры Ласко, содержащей шедевры палеолитического искусства, можно не иначе как по веревочной лестнице через шахту глубиной 6,3 м. То, что эти живопис-

[19] Ср.: Gylfaginning, ch. 26.

[20] *Leroi-Gourhan*. Les religions de la préhistoire, p.83.

[21] Леруа-Гуран определил хронологию и морфологию палеолитического искусства. Он выделяет пять эпох: доизобразительный период (50 тыс. лет до н.э.), примитивный период (30 тыс. лет до н.э.), когда появляются стилизованные фигуры; архаический период (прибл. 20-15 тыс. лет до н.э.), характеризуемый высоким техническим мастерством; классический период (входящий в мадленский, ок. 15–11 тыс. лет до н.э.), с замечательным реализмом форм, который деградирует и сходит на нет в конечный период (ок. 10 тыс. лет до н.э.).

ные и рельефные творения обременены смыслом, сомнения не вызывает. В попытках его разгадать большинство исследователей прибегают к этнологическим параллелям. Иные сравнения неубедительны, особенно когда палеолитический материал настойчиво хотят «дополнить», чтобы сблизить с каким-нибудь этнографическим аналогом. Но за рискованные сравнения вину несут только авторы — никак не метод, которого они якобы придерживаются.

Изображения медведей, львов и других диких зверей, пронзенных множеством стрел, и глиняные фигурки одного медведя и нескольких львов с глубокими круглыми отверстиями, найденные в пещере Монтеспан, интерпретировались как доказательство «охотничьей магии».[22] Гипотеза правдоподобна, однако кое-что из этих изображений можно с таким же успехом истолковать как воспроизведение первобытной охоты. Правдоподобие усиливается тем, что ритуалы совершались в самых глухих местах «святилищ» — возможно, перед началом охоты или по случаю «инициации» подростков.[23] Сцена в пещере Трех братьев была истолкована как изображение танцора в шкуре бизона, который играет на инструменте, напоминающем флейту. Объяснение убедительно, поскольку в палеолитическом наследии известно пятьдесят пять изображений людей, одетых в шкуры, и часто в танцевальных позах.[24] К тому же это — типичное ритуальное поведение современных охотничьих народов.

Благодаря аббату Брейлю получил широкую известность «Великий Волшебник» из пещеры Трех братьев, настенный рельеф высотой 75 см. На рисунке Брейля, сделанном с этого рельефа, — существо с головой серны и с большими оленьими рогами, но с совиными глазами и клювом и с волчьими ушами. У него длинный лошадиный хвост, а на руках — медвежьи когти. Только нижние конечности и член, а также поза танцора указывают, что это человеческое существо. Однако последние фотографии, сделанные в пещере, фиксируют не все детали, так тщательно выписанные Брейлем.[25] Есть вероятность, что рельеф со времени его открытия в некоторых своих частях был поврежден (например, отсутствует второй рог), но не исключено и то, что аббат Брейль сделал неточный набросок. На последних фотографиях «Великий Волшебник» не столь впечатляющ. Так или иначе, этот рельеф можно истолковать как изображение Владыки диких зве-

[22] Бегуэн и Кастре реконструировали весь ритуал по глиняной медвежьей фигурке из Монтеспана; см. критику этой реконструкции в: *P. Graziosi.* Palaeolithic Art, p. 152; ср.: *Peter J. Ucko* et *André Rosenfeld.* Palaeolithic Cave Art, pp. 188-189.

[23] Шаре трактует отпечатки человеческих ступней в пещере Тюк д'обер как свидетельство инициации мальчиков. Его гипотеза принята некоторыми учеными и отвергнута Уко и Розенфельдом (Palaeolithic Cave Art, pp. 177-178).

[24] Ср.: *Maringer.* Op. cit., p. 145.

[25] Ср.: *Ucko* et *Rosenfeld.* Op cit., fig. 89 et pp. 204, 206.

рей или его персонификацию в колдуне. К тому же в Лурде недавно нашли сланец, на котором тоже виден человек в оленьей шкуре с лошадиным хвостом и увенчанной рогами головой.

Не менее знаменита и не менее дискуссионна упомянутая выше композиция из пещеры Ласко: раненый бизон вонзает рога в лежащего на земле, по видимости мертвого, человека; его оружие, род копья с крюком, упирается в брюхо животного; подле человека (с клювом вместо рта) сидит на жердочке птица. Эту сцену обычно интерпретировали как сцену охоты. В 1950 г. Хорст Кирхнер предложил посмотреть на нее как на шаманское камланье. Если так, то человек не мертв, а находится в трансе перед принесенным в жертву бизоном, а его душа путешествует по иным пределам. Птица на жердочке, мотив, типичный для сибирского шаманства, — это его дух-хранитель. По Кирхнеру, действо предпринято, чтобы помочь шаману, в состоянии экстаза, предстать перед богами и испросить у них благословения на удачную охоту. Тот же автор считает, что загадочные «жезлы командования» — это колотушки для бубнов. Если принять его интерпретацию, то это будет означать, что колдуны палеолита пользовались барабанами, как и сибирские шаманы.[26]

Объяснение Кирхнера вызвало споры, и мы не считаем себя достаточно компетентными, чтобы высказываться по этому поводу. Однако существование своего рода шаманства в эпоху палеолита вполне очевидно. С одной стороны, шаманство и по сей день доминирует в религиозной идеологии охотников и пастухов. С другой, опыт экстаза как феномен неотрывен от человеческой сути. Невозможно представить себе время, когда бы человек не видел снов, не грезил наяву и не впадал в транс — т.е. не терял бы сознание, что толковалось, как путешествие души в иные пределы. Со сменой форм культуры и религии изменилась разве что интерпретация и оценка опыта экстаза. Поскольку в духовном мире палеоантропов господствовали мистические отношения между человеком и животным, нетрудно предположить, какими полномочиями наделялся «специалист» по экстазу.

Так называемые «рентгеновские» рисунки, т.е. зарисовки скелета и внутренних органов животного, тоже связывались с шаманством. Они зафиксированы во Франции (мадленская эпоха, 13-6 тыс. лет до н.э.) и в Норвегии (6-2 тыс. лет до н.э.), а также в Восточной Сибири, у эскимосов, и в Америке, у оджибве, пуэбло и др. Но кроме того — в Индии, в Малайзии, в Новой Гвинее и в Северо-Западной Австра-

[26] *H. Kirchner*. Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus, pp. 244 sq., 279 sq. В той же связи мы можем упомянуть, что костяные барабанные палочки были найдены на Оленьем острове в Баренцевом море, в пластах, датируемых прибл. 500 г. до н.э.; ср.: *Eliade*. Chamanisme, p. 391.

лии.[27] Этот вид искусства характерен для охотничьих культур, но религиозная идеология, которой он насыщен, — шаманского свойства. Потому что только шаман, обладающий сверхъестественным зрением, способен «узреть свой собственный костяк».[28] Другими словами, он способен проникнуть в средостение животной жизни, в костную ткань. То, что перед нами — опыт, основополагающий для определенного типа мистики, доказано, среди прочего, тем фактом, что он до сих пор культивируется у тибетских буддистов.

§6. Присутствие женщины

Открытие женских изображений, относящихся к последнему ледниковому периоду, поставило перед учеными проблемы, которые обсуждаются до сих пор. Ареал этих статуэток, размером от 5 до 25 см., из камня и из кости, в том числе слоновой, весьма широк: от юго-восточной Франции до озера Байкал в Сибири, и от северной Италии до Рейна. Без всяких на то оснований они получили прозвище Венер. Самые знаменитые — Венеры из Леспюжа, Виллендорфа (Австрия) и Лосселя (Дордонь).[29] Однако благодаря тщательности в проведении раскопок самыми показательными образцами считаются находки в Гагарино и Мезине на Украине. Найденные в тех же пластах, что и человеческие жилища, они, по всей вероятности, связаны с домашней религией. В Гагарино обнаружено шесть фигурок из мамонтовой кости, неподалеку от стен жилища. Они стилизованы: выпяченный живот и нет черт лица. В мезинских фигурках еще меньше реализма, иногда женские формы сведены к геометрическим элементам (такого типа скульптура распространена по всей Центральной Европе), другие скорее похожи на птиц. Фигурки украшены разнообразными геометрическими знаками, среди прочих — свастикой. В объяснение их возможной религиозной функции Ханчар упоминает тот факт, что некоторые охотничьи племена из Северной Азии делают маленькие антропоморфные скульптуры под названием *дзули*. В тех племенах, где дзули женского пола, эти идолы представляют мифическую прародительницу, от которой предположительно произошли все члены племени; праматерь защищает семьи и жилища своих потомков, а те после возвращения с большой охоты подносят ей жертвы из пшеничной муки и жира.

Еще значительнее открытие Герасимовым в Мальте, в Сибири, «деревни» с прямоугольными домами, разделенными на две половины: правая — мужская (найдены только предметы мужского употреб-

[27] *Andreas Lommel.* Shamanism: The Beginnings of Art, p. 129 sq.

[28] *Eliade.* Chamanisme, p. 65 sq.

[29] *Franz Hancar.* Zum Problem der Venusstatuetten in eurasiatischen Jungpaläolithikum, pp.90 sq., 150 sq.

ления), левая — женская (только там найдены статуэтки женщин). На мужской половине им соответствуют птицеподобные фигурки, хотя кое-какие из них можно интерпретировать как фаллосы.[30]

Точно определить религиозную функцию женских статуэток невозможно.*[9] Можно лишь предположить, что в них воплощалась женская сакральность и, следовательно, магико-религиозная сила женских божеств. «Тайна», присущая женской природе, играла важную роль во многих религиях, как доисторических, так и нового времени. Центральное место оппозиции «мужское–женское» в ансамбле палеолитического искусства, т.е. в наскальной живописи и рельефах, статуэтках и каменных пластинках, впервые подчеркнул Леруа-Гуран. Более того, ему удалось проследить единство этого символического языка на пространстве от франко-кантабрийского региона до Сибири. Прибегнув к топографическому и статистическому анализу, Леруа-Гуран заключил, что *фигуры* (формы, лица и т.д.) и *знаки* повсюду взаимозаменяемы; например, изображение бизона приравнивается к «ранам» или другим «женским» геометрическим знакам. Он отметил и парность женских и мужских знаков: например, бизон (женщина) — лошадь (мужчина). Расшифрованная в свете такого символизма, пещера превращается в мир, строго организованный и многозначный.

Леруа-Гуран не сомневается, что пещера — это святилище, а сланцы и фигурки — переносное святилище с той же символикой. Тем не менее он не настаивает на том, что по реконструированному им синтезу можно выучить *язык* палеолитической религии. Собственный метод запрещает ученому признать, что в наскальной живописи иногда запечатляются «события». Если знаменитую сцену из Ласко другие исследователи трактуют как сцену охоты или шаманского камланья, то Леруа-Гуран замечает здесь только птицу, принадлежащую к определенной «топографической группе» и символически эквивалентную человеку или носорогу, которые являются его соседями на стене» (стр. 148). Дальше гипотезы о символах, парных к ценностям разных полов (этой взаимозаменяемости может быть приписан религиозный смысл), Леруа-Гуран не идет, подытоживая лишь тем, что «изображения представляют собой крайне сложную и богатую систему, гораздо богаче и сложнее, чем это ранее предполагалось» (стр. 151).

Теория Леруа-Гурана подверглась критике с разных точек зрения. Особенно его критиковали за непоследовательность в прочтении фигур и знаков и за то, что он не связал пещерные ритуалы с им же выдвинутой гипотезой о системе символов.[31] Как бы то ни было, лепта

[30] См.: *М.М. Герасимов.* Палеолитическая стоянка Мальта, стр. 40, резюме в: *Karl Jettmar.* Les religions arctiques et finnoises, p. 292.

[31] Ср.: *Ucko et Rosenfeld.* Op cit., p. 220; p. 195 sq. Подобную же критику выдвинул

Леруа-Гурана значительна: он показал стилистическое и идеологическое единство искусства эпохи палеолита и взаимодополняемость религиозных ценностей, скрытых под знаками «мужской» и «женский». Аналогичная символика характеризует и деревню Мальту, где дом четко делится на две половины — для мужчин и для женщин. Системы, основанные на взаимодополняемости двух половых и космологических признаков и по сей день преобладают у «примитивных» народов, найдем мы их и в архаических регионах. Возможно, принцип взаимодополняемости был нужен как для того, чтобы упорядочить мир, так и для того, чтобы объяснить тайну его периодического сотворения и обновления.

§7. Обряды, мысль и воображение у охотников палеолита

Последние открытия в области палеонтологии имеют между собой то общее, что они постоянно отодвигают «начало» человека и культуры все дальше в глубь времен. Сейчас уже видно, что человек гораздо старше, а его психоментальная жизнь гораздо сложнее, чем думали два десятилетия назад. Александру Маршаку удалось недавно продемонстрировать существование в верхнем палеолите системы обозначения времени, основанной на наблюдениях над фазами луны. Эти знаки, определяемые ученым, как «времяфакторные», т.е. накопленные постепенно, за долгий период, позволяют предположить, что некоторые сезонные или периодические церемонии назначались заранее, как это практикуется в наши дни у сибирских народов и у североамериканских индейцев. Система условных знаков оставалась в силе более 25 тыс. лет, от ранней ориньякской эпохи до поздней мадленской. По Маршаку, письмо, счет и собственно календарь, появившиеся в первых цивилизациях, по всей вероятности, связаны с символикой этой системы знаков, применявшейся в палеолитическую эпоху.[32]

Можно по-разному воспринимать выдвинутую Маршаком теорию развития цивилизации, но факт остается фактом: лунный цикл наблюдали, запоминали и применяли в практических целях примерно за 15 тыс. лет до открытия сельского хозяйства. Это проясняет значительную роль Луны в архаических мифологиях и особенно то, что лунная символика ставилась в ряд, включающий такие разные понятия, как женщина, воды, растительность, змея, плодородие, смерть, возрождение и т. д.[33]

Анри Лот.*[10]

[32] *Alexander Marshak*. The Roots of Civilization, p. 81 sq. Столь же значительна способность палеоантропов тщательно наблюдать и зарисовывать фазы растительной жизни (ср.: *A. Marshak*. Ibid, p. 172 sq. *Idem*: Le bâton de commandement de Montgaudier (Charente), p. 329 sq.).

[33] Ср.: *М. Элиаде*. Очерки сравнительного религиоведения, гл. 4.*[11]

Из анализа извилистых линий — в резьбе или в рисунке на стенах пещер, — Маршак заключает, что эти меандры тоже составляют систему, поскольку в них можно разглядеть некую последовательность и умысел. Подобные линии уже находили в Пеш-де-л'Азе (Дордонь), в раскопках ашельского уровня (ок. 135 тыс. лет до н.э.), т. е. по меньшей мере за 100 тыс. лет до таких же находок верхнего палеолита. Линии идут вокруг и поверх изображений животных, указывая на определенный ритуал («акт индивидуального участия», по выражению Маршака). Смысл их определить затруднительно, но с какой-то точки отсчета (например, с рисунка в Петерсфельде под Баденом) линии приобретают характер «бегущих углов» и сопровождаются изображением рыб. Акватическая символика здесь очевидна. Однако, по мнению ученого, это не просто символы воды; многочисленные отпечатки пальцев и изображения разных орудий говорят об «акте индивидуального участия», в который акватическая символика или мифология входят составной частью.[34]

Анализ ученого высвечивает *ритуальную функцию* палеолитических знаков и фигур. Эти образы и символы явно касаются «историй», т. е. событий, соотносимых с временами года, с повадками животных, с сексуальной жизнью, со смертью, с таинственной силой сверхъестественных существ и некоторых людей («знатоков» сакрального). Можно рассматривать эти находки из палеолита как код, которым зашифрована *символическая* (а значит, магико-религиозная) *ценность* образов и в то же самое время их *функция* в церемониях, связанных с «историями». Причем «кусты», в которые сгруппированы разные символы, помогают угадать их место в магико-религиозных практиках палеоантропов — тем более что отчасти эти «кусты» перешли в охотничьи общества.

Как мы заметили выше (§4), допустимо реконструировать некоторые аспекты доисторических религий по ритуалам и верованиям, типичным для первобытных охотников. Тут не обойтись одними этнографическими параллелями — методом, который более или менее успешно применяли все исследователи, кроме Леруа-Гурана и Лэминг-Эмперэра.[35] Имея в виду пропасть, пролегшую между доисторической культурой и культурой первобытной, можно все же очертить некото-

---

[34] *A. Marshak.* The Meander as a System. Автор утверждает, что традицию меандров нельзя объяснить ни охотничьей магией, ни половой символикой. Комплекс «змея-вода-дождь-гроза-туча» выявлен в неолитической Евразии, в Австралии, Африке и обеих Америках.

[35] Отказ от применения этого метода навлек на них критику Уко (Paleolithic Cave Art, p. 140 sq.): процитировав примеры разбора этнографической компаративистикой некоторых аспектов доисторических обществ (стр. 151 и сл.), он предлагает анализ палеолитической наскальной живописи в свете австралийского и африканского материала (стр. 191 и сл.).

рые фундаментальные конфигурации, потому что до недавних времен сохранялся целый ряд архаических культур, основанных на охоте, рыбной ловле и собирательстве — на «окраинах» земного шара (на Огненной Земле, в Африке среди готтентотов и бушменов, в Арктике, в Австралии и т.д.) или в чаще тропических лесов (у бамбути и пигмеев и т.д.). Несмотря на земледельческое окружение, их общественное устройство (по крайней мере, в некоторых случаях) хранило свою первозданность до конца XIX в. Эти культуры, застывшие на стадии, сходной с верхним палеолитом, представляют собой род живых ископаемых.[36]

Разумеется, не стоит буквально переносить модель религиозных практик и мифологий с первобытнообщинных народов на людей древнего каменного века. Однако, судя по всему, экстаз типа шаманского, как мы уже отметили, был зафиксирован в эпоху палеолита. Это говорит, во-первых, о вере в существование «души», способной покинуть тело и свободно путешествовать по миру, а во-вторых, в то, что во время этого путешествия душа может встретить сверхъестественные существа и попросить их о помощи или о благословении. Шаманский экстаз включает в себя и «одержимость», т.е. способность входить в тела других людей или впускать в себя душу умершего, какой-либо дух или божество.

Другой момент: раздельное бытие мужчин и женщин (§6) позволяет предположить существование тайных обрядов, в которых могут принимать участие только мужчины и которые совершаются перед уходом на большую охоту. Такие ритуалы являются прерогативой взрослых — как в «мужских обществах» (*Männerbünde*); «тайны» открываются подросткам через ритуалы инициации. Некоторые авторы усматривали образы инициации в рисунках пещеры Монтеспан, но эта концепция была оспорена. Тем не менее древность инициационного ритуала сомнений не вызывает. Сходство между собой целого ряда церемоний, описанных исследователями самых отдаленных уголков Земли (в Австралии, в Южной и Северной Америке),[37] свидетельствует об общности традиции, развитой уже в эпоху палеолита.

Если говорить о монтеспанском «хороводе» (какое бы толкование ни давали отпечаткам стоп молодых мужчин на глиняном полу пещеры), то Курт Закс, например, не сомневается, что такая ритуальная хо-

[36] Концепция «живых ископаемых» успешно применялась в разных ответвлениях биологии, особенно в спелеологии. Троглобионты, населяющие сегодня пещеры, принадлежат фауне, давно отмершей. «Это настоящие живые ископаемые, и часто они представляют древнейшие стадии эволюции — третичный период или даже мезозой» (д-р. Раковица). Пещеры сберегают архаическую фауну, очень важную для понимания примитивных зооморфических групп, *в ископаемом виде не сохраняющихся*.

[37] См.: *Eliade*. Naissances mystiques, p. 69 sq.

реография была хорошо известна людям палеолита.[38] Но хоровод распространен исключительно широко (по всей Евразии, в Восточной Европе, в Меланезии, среди индейцев Калифорнии и т. д.). Везде охотники водят хороводы — либо чтобы успокоить душу убитого животного, либо чтобы обеспечить умножение добычи.[39] Так или иначе, преемственность религиозной идеологии охотников палеолита тут очевидна. Ко всему прочему, мистическая солидарность отряда охотников и их жертвы наводит на мысль о профессиональных тайнах, известных только мужчинам; и эти «тайны» передаются подросткам средствами инициации.

Хоровод в современных архаических культурах замечательно иллюстрирует устойчивость доисторических обрядов и верований. Примеры ждут нас впереди. Пока упомянем, что «расшифровать» наскальную живопись Хоггара и Тассили позволил миф об инициации пастухов пеул — миф, который один образованный мали пересказал африканисту Жермену Дитерлену, а тот его опубликовал.[40] Со своей стороны, Х. фон Зикард в монографии о боге Лиуба и его ономастических аналогах пришел к заключению, что этот африканский бог представляет самые ранние религиозные представления евро-африканских охотников — по мнению шведского ученого, они существовали восемь с лишним тыс. лет до н.э.[41]

В общем и целом, с большой долей вероятности можно утверждать, что ряд мифов был знаком людям палеолита — прежде всего космогонические мифы и мифы о происхождении (человека, животного, смерти и т.д.). Возьмем лишь один пример. Космогонический миф повествует о первоначальных Водах и о Творце, который предстает либо в антропоморфном виде, либо в виде акватического животного, ныряющего на дно океана за материалом, необходимым для сотворения мира. Широчайшая распространенность этой космогонии и ее архаическая структура указывают на традицию, восходящую к самым древним временам.[42] Столь же широко, по всем континентам, от Австралии и Южной Америки до Арктики, распространены мифы, легенды и ритуалы, связанные с восхождением на небо и «магическим полетом» (крылья и перья убитой птицы — орла, сокола).[43] В основе

[38] *Curt Sachs*. World History of the Dance (1937), pp.124, 208.

[39] См. богатую документацию в: *Evel Gasparini*. Il Matriarcato Slavo, p.667 sq.

[40] *C.Dieterlen*. Koumen; Henri Lhote. Les gravures et les peintures rupestres de Sahara, p.282 sq.

[41] *H. fon Sicard*. Luwe und verwante mythische Gestalten, p.720 sq.

[42] См. сравнительный анализ всех ее вариантов в: *Eliade*. De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 81-130.

[43] Ср.: *Eliade*. Mythes, rêves et mystères, pp. 163-164; Chamanisme, pp. 319 sq., 350 sq.; 372 sq.; Religions australiennes, p. 137 sq.

этих мифов — сновидческий и экстатический опыт, чисто шаманский, и в их древности сомневаться не приходится.

Не менее широкое хождение имеют мифы и символы, касающиеся радуги и ее земного аналога — моста — главных средств связи с иным миром. Возможно, существовало и нечто вроде космологической системы с основополагающей концепцией Мирового Центра, вокруг которого организовано пространство. В 1914 году В. Гэрте сгруппировал большое число доисторических знаков и изображений, которые можно истолковать как космические горы, пупы земли и парадигматические реки, определяющие четыре стороны света.[44]*[12]

Если брать мифы о происхождении животных и о религиозных отношениях между охотником, жертвой и Владыкой диких зверей, то они, по всей вероятности, входят в иконографический комплекс палеолита криптограммами. Трудно представить общество охотников и без мифов о происхождении огня, тем более что большинство этих мифов отводит лидирующую роль отношению между полами. Наконец, мы должны всегда помнить о восприятии сакральности неба, небесных и атмосферических явлений: само по себе созерцание неба принадлежит тому редкому опыту, который дает спонтанное откровение о трансцендентности и величии. Кроме того, экстатическое восхождение шаманов, символика полета, мысленное переживание высоты как освобождения от веса, способствуют созданию образа неба — богатейшего источника и обиталища сверхъестественных существ: богов, духов, культурных героев. Но так же важны и значительны другие «откровения»: ночь и темнота, убийство животного и смерть члена семьи, космические катастрофы, внезапные вспышки одержимости, безумия или братоубийства, заражающие все племя.

Нельзя недооценивать и магико-религиозную подоплеку речи. Даже некоторые жесты уже указывают на эпифанию священной силы или космического «таинства». Не исключено и то, что жесты антропоморфных фигур, запечатленные в доисторическом искусстве, не только несли в себе смысловую нагрузку, но и наделялись реальной силой. Религиозный смысл «жестов-эпифаний» продержался в некоторых первобытных обществах до конца XIX в.[45] *A fortiori* фонетическая изобретательность должна была послужить неисчерпаемым ис-

---

[44] *W. Gaerte*. Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme. Надо заметить, что большинство приводимых Гэртом примеров принадлежат к менее древним доисторическим культурам.

[45] У некоторых племен северной Австралии главный ритуал инициации девушки состоит в том, что ее торжественно представляют общине. Ее *предъявляют*, как взрослую — т.е. способную перенять поведение, подобающее женщине. Но оформить предъявление чего-либо ритуалом — будь это знак, вещь или животное — значит заявить о присутствии священного, провозгласить чудо иерофании; ср.: *Eliade*. Religions australiennes, p. 120; другие примеры см.: *Eliade*. Naissances mystiques, p. 96 sq.

точником магико-религиозных сил. Еще до появления артикулируемой речи человеческий голос обладал способностью не просто передавать информацию, приказы или желания, но и вызывать к жизни новые миры — взрывными звуками, акустическими изысками. Достаточно вспомнить об альтернативных мирозданиях, не только парамифологических и парапоэтических, но также и иконографических, которым дают жизнь либо подготовительные упражнения шаманов перед экстатическими путешествиями, либо повторение *мантр* во время йогических медитаций, включающих как ритмизацию дыхания (*пранаяму*), так и визуализацию «мистических слогов».

По мере совершенствования речи нарастало ее магико-религиозное воздействие. Произнесенное слово развязывало такие силы, которые было трудно — или невозможно — обуздать. Убеждение это до сих пор живо во многих первобытных культурах. Его находишь и в самых развитых обществах — в магических формулах восхваления, издевки, проклятия и анафемы, сохранивших функцию ритуала. Экзальтация, излучаемая словом как магико-религиозной силой, способна вселить уверенность, что речью можно подкрепить результаты ритуального действа.

И, наконец, при оценке и толковании религиозного опыта надо принимать во внимание разнообразие типов личности. Один охотник отличался храбростью и ловкостью, другой — мощью своих экстатических трансов. Этим разнообразием тоже определяется вариативность толкования. В конечном итоге, религиозное наследие палеолита, при общности ряда фундаментальных идей, представляет собой весьма мозаичную конфигурацию.

Глава II

САМАЯ ДОЛГАЯ РЕВОЛЮЦИЯ: ОТКРЫТИЕ ЗЕМЛЕДЕЛИЯ — МЕЗОЛИТИТ И НЕОЛИТ

§8. Потерянный рай

Конец ледникового периода, наступивший около 8000 г. до н.э., радикально изменил климат и ландшафт и тем самым — флору и фауну Европы к северу от Альп. Отступление льда вызвало миграцию фауны в северные районы. Постепенно лес пришел на смену степи. Охотники следовали за дичью, особенно за стадами оленей, но сокращающаяся численность дикого зверя вынуждала их селиться по берегам озер и на морском побережье и жить рыбной ловлей. Новые культуры, сформировавшиеся в последующее тысячелетие, получили название мезолитических. В Западной Европе они много беднее грандиозных творений верхнего палеолита. Зато в Юго-Западной Азии, и особенно в Палестине, именно мезолит явился осевым временем: это время одомашнивания первых животных и зарождения земледелия.

Немногое известно о религиозной практике охотников, преследовавших оленьи стада в Северной Европе. В отложениях ила на дне пруда в Штелльморе близ Гамбурга А. Руст обнаружил останки двенадцати оленей, целиком, с грузом из камней в грудной клетке или брюшной полости. Руст и другие авторы интерпретировали эту находку как приношение «первинок» какому-то божеству, вероятно, Повелителю диких зверей. Но Х. Польхаузен указал на тот факт, что эскимосы сохраняют запасы мяса в ледяной воде озер и рек.[1] Однако, как признает и сам Польхаузен, это эмпирическое толкование не исключает возможности религиозного предназначения некоторых останков, поскольку документировано множество случаев жертвопри-

---

[1] *A. Rust.* Die alt- und mittelsteinzeitliche Funde von Stellmoor; *H. Müller-Karpe.* Handbuch der Vorgeschichte, vol. I, p. 224 sq.; *H. Pohlhausen.* Zum Motiv der Rentierversenkung, pp. 988-989; *J. Maringer.* Die Opfer der paläolitischen Menschen, p. 266 sq.

ношения путем затопления, причем в различные эпохи и на пространстве от Северной Европы до Индии.[2]

По-видимому, Штелльморское озеро было для мезолитических охотников священным местом. Руст собрал на месте затопления жертв различные предметы: деревянные стрелы, костяные орудия, топоры, сделанные из оленьих рогов. По всей вероятности, эти предметы были жертвоприношением, подобно предметам бронзового и железного веков, найденным в некоторых прудах и озерах Западной Европы. Конечно, эти две категории находок разделяют более пяти тысячелетий, но преемственность данного типа религиозной практики не вызывает сомнений. Среди находок источника в Сен-Совёр (Компьенский лес) оказались неолитические кремневые кресала (намеренно расколотые в знак того, что они *ex voto* [вотивные предметы, лат.]), предметы галльской и галло-романской эпох, и всех позднейших периодов, от средневековья до наших дней.[3] Следует также принять во внимание, что в этом последнем случае практика сохранялась, несмотря на культурное влияние имперского Рима и, что еще важнее, несмотря на многократные запреты со стороны Церкви. Будучи и сам по себе интересен, этот пример имеет парадигматическую ценность: он прекрасно иллюстрирует преемственность определенных религиозных практик и «сакральных мест».

В том же мезолитическом слое в Штелльморе Руст обнаружил сосновый столб с надетым на верхушку оленьим черепом. По мнению Маринге́ра, этот культовый столб указывает на место ритуальных трапез: мясо оленей поедалось, а головы приносились в дар божеству. Недалеко от Аренсбурга-Хопфенбаха, на мезолитической стоянке, датируемой 10 тысячелетием до н.э., Руст поднял со дна пруда скульптуру из ствола ивы, грубой работы, длиною три с половиной метра; в ней можно различить голову, длинную шею и глубоко прорезанные полосы, которые, по мысли исследователя, изображают руки. Этот «идол» был установлен в пруду, но вблизи от него не было найдено ни костей, ни каких-либо других предметов. По всей вероятности, он изображает сверхъестественное существо, хотя уточнить, какого свойства, не представляется возможным.[4]

В сравнении со скудостью этих немногих свидетельств, оставленных охотниками на оленей, наскальные росписи восточной Испании дарят историку религий богатейшую информацию. Натуралистическая наскальная живопись верхнего палеолита в «Испанском Леванте»

---

[2] Ср. *A. Closs.* Das Versenkungsopfer, passim.

[3] *Eliade.* Traité d'Histoire des Religions, (éd. 1968), p. 174; русский перевод: М.Элиаде. Очерки сравнительного религиоведения. М., Ладомир, 1999, стр. 194.

[4] *A. Rust.* Die jungpaläolitischen Zeitanlagen von Ahrensburg, p. 141 sq.; *J. Maringer.* Die Opfer der paläolitischen Menschen, p. 267 sq. Мюллер-Карпе (Handbuch der Vorgeschichte, vol. 2, pp. 496-497, n. 347), не склонен видеть в этом предмете идола.

трансформировалась в жесткое и формалистическое геометрическое искусство. Скалы Сьерра-Морены покрыты антропоморфными и териоморфными рисунками (главным образом, оленей и муфлонов), выполненными несколькими штрихами и дополненными различными знаками (волнистыми полосами, кругами, точками и эмблемами солнца). Гуго Обермайер показал, что антропоморфные фигуры сходны с изображениями на раскрашенной гальке азильцев.[5] Поскольку эта цивилизация происходит из Испании, антропоморфные изображения на скалах и на гальке должны иметь сходное значение. В них видели фаллические символы, элементы письменности или магические знаки. Наиболее убедительным кажется сопоставление их с австралийскими *churingami*. Про эти ритуальные предметы, чаще всего изготовленные из камня и декорированные различными геометрическими узорами, известно, что они представляют мистические тела предков. Churinga прячут в пещерах или закапывают в определенных сакральных местах, и молодым людям сообщают о них лишь в конце инициации. У аранда отец говорит своему сыну следующее: «Это твое тело, из которого ты произошел при новом рождении»; или: «Это твое тело. Это предок, которым ты был, когда странствовал в своей прошлой жизни. Потом ты спустился в священную пещеру, чтобы отдохнуть».[6]

Даже если раскрашенная галька из Мас-д'Азиль выполняла ту же функцию, что и churinga, невозможно выяснить, придерживались ли создатели этих изображений тех же представлений, как и австралийцы. В то же время нет сомнений, что азильская галька имела религиозный смысл.

В Бирсекской пещере, в Швейцарии, было найдено 133 раскрашенных камня, почти все расколотые. Возможно, они были расколоты неприятелем или позднейшими насельниками пещеры. Во всяком случае, целью было уничтожение магико-религиозной силы, присущей этим предметам. По всей вероятности, пещера и другие места «Испанского Леванта», украшенные наскальной живописью, были священными местами. Что касается солнечных дисков и других геометрических знаков, сопровождающих антропоморфные изображения, их значение остается тайной.[7]

---

[5] Цивилизация охотников и рыболовов, получившая название по стоянке в Мас д'Азиль, пещере во Французских Пиренеях.

[6] *Eliade.* Religions australiennes (1972), p. 100 sq. Ясно, что, согласно верованиям австралийцев, предок существует одновременно в мистическом теле, *churinga*, и в человеке, в котором он воплотился. Следует добавить, что он также существует под землей и в виде «духов-детей» (*ibid*, p. 60).

[7] Вспомним, что австралийцы, равно как и некоторые южно-американские племена, верили, что их мифические предки либо превратились в звезды, либо вознесены на небо и живут на солнце и звездах.

У нас нет возможности определить происхождение и проследить развитие культа предков в доисторические времена. Судя по данным сравнительной этнографии, этот религиозный комплекс мог сосуществовать с верой в сверхъестественные существа или в Повелителей диких зверей. Нет оснований отрицать возможность того, что идея мифических предков входила в состав религиозной системы палеоантропов: она связана с мифологией происхождения — происхождения мира, игры, человека, смерти, — типичной для охотничьих цивилизаций. Эта идея, к тому же, получила всеобщее распространение и оказалась мифологически плодотворной, сохранившись во всех религиях (кроме буддизма хинаяны). Случается, что архаическая религиозная идея получает неожиданное развитие в определенные периоды и при определенных обстоятельствах. Если верно, что идея мифического предка и культ предков господствовали в Европе во времена мезолита, то правдоподобно, как полагает Маринггер (op. cit., стр. 183), что значение этого религиозного комплекса объясняется памятью о ледниковом периоде, когда далекие предки жили в своего рода «охотничьем рае». Австралийцы, например, считают, что их мифические предки жили в золотом веке, в земном раю, где правила игра, а добро и зло были практически неведомы.[8]*[13] Этот-то райский мир австралийцы и пытаются воспроизвести во время некоторых праздников, когда отменяется действие определенных законов и запретов.

§9. Труд, технология и воображаемые миры

Как уже было сказано, на Ближнем Востоке, особенно в Палестине, мезолит явился творческим периодом, хотя и носил переходный характер — между цивилизацией, основанной на охоте и собирательстве, и цивилизацией, в основе которой лежало культивирование злаков.*[14] В Палестине охотники верхнего палеолита подолгу, видимо, жили в пещерах. Но первыми, кто предпочел определенно оседлую жизнь, были собиратели периода Натуфийской культуры.[9] Они жили как в пещерах, так и на открытых местах (например, в Эйнане, где в ходе раскопок была обнаружена деревня, состоящая из круглых хижин с местами для очагов). Натуфийцы открыли для себя питательную ценность диких злаков, скашивали их каменными серпами и размалывали зерна в ступе с помощью пестика.[10] Это был большой шаг вперед к земледелию. Одомашнивание животных также началось во

[8] *Eliade.* Religions australiennes, p. 57.

[9] Название «натуфийский» происходит от топонима Вади эн-Натуф, где впервые были обнаружены следы этой мезолитической культуры.*[15]

[10] *Emmanuel Anati.* Palestine before Hebrews, p. 49 sq.; *Müller-Karpe.* Handbuch, vol. 2, p. 245 sq.; *R. de Vaux.* Histoire ancienne d'Israël, I, p. 41 sq.; *Fred Wendorf, S. Rushdi, and R. Schild.* Egyptian Prehistory: Some new concepts. — *Science*, vol. 169, 1970, pp. 1161-1171.

время мезолита (хотя широкое распространение оно получило лишь в эпоху неолита): овца в Зави Хеми-Шанидаре ок. 8000 г. до н.э.; козел в Иерихоне, в Иордании, ок. 7000 г. до н.э. и свинья там же ок. 6500 г.; собака в Стэн Карре, Англия, ок. 7500 г.[11] Ближайшими результатами культивации злаков стали рост населения и развитие торговли — феномены, характеризующие уже натуфийцев.

В отличие от геометрического схематизма, типичного для рисунков и живописи европейского мезолита, натуфийское искусство натуралистично; в ходе раскопок были найдены маленькие скульптурные изображения животных и человеческие фигурки, иногда в эротических позах.[12] Сексуальный символизм пестика, имеющего форму фаллоса, столь очевиден, что его магико-религиозное значение не оставляет сомнений.

Два типа натуфийского захоронения — погребение тела целиком в согнутом положении и погребение черепов — были известны во времена палеолита и сохранятся в эпоху неолита. В отношении скелетов, раскопанных в Эйнане,[13] высказывались предположения, что это было погребальное жертвоприношение, но смысл ритуала остается неизвестным. Что же касается залежей черепов, натуфийские находки сравнивались со сходными захоронениями, найденными в Оффнете, в Баварии, и в пещере Хёленстайн в Вюртемберге; все эти черепа принадлежали индивидам, которые были убиты, быть может, охотниками за головами или людоедами.[14]

В обоих случаях мы можем считать, что это был магико-религиозный акт, поскольку голова (мозг) считалась вместилищем души. На основании сновидений, а также экстатических и параэкстатических переживаний с давних пор сложилось представление о существовании элемента, независимого от тела, — того, что в современных языках обозначается терминами «душа», «дух», «дыхание», «жизнь», «двойник» и т.д. Поскольку этот духовный элемент представлялся в качестве образа, видения, привидения и т.д., постольку он должен был присутствовать во всем теле; это был своего рода «двойник» последнего. Но локализация «души» или «духа» в мозгу имела

---

[11] Все эти даты получены путем радиоуглеродного анализа. Об одомашнивании животных см.: *Müller-Karpe.* Handbuch, II, p. 250 sq. В ходе недавних раскопок в долине Верхнего Нила был обнаружен донеолитический пищевой комплекс на базе злаков, датируемый 13 тыс. до н.э. См.: *Fred Wendorf, S. Rushdi, and R. Schild.* Egyptian Prehistory: Some new concepts. — *Science*, vol. 169, 1970, pp. 1161-1171.

[12] См., напр., фигурку, найденную в Айн-Сахри (*Anati*, op. cit., p.160). См. также *Jacque Cauvin.* Religions néolitiques, p. 21 sq.

[13] Одно из этих погребений можно причислить к самым ранним мегалитическим памятникам в мире; *Anati*, op. cit., p. 172. Об Эйнане ср. *Müller-Karpe*, II, 349.

[14] *Anati.* Op. cit., p. 175; *Maringer.* The Gods of the prehistoric men, p. 184 sq. См. также *Müller-Karpe*, I, p. 239 sq.

заметные последствия;[15] во-первых, существовало поверье, что можно присвоить себе духовный элемент жертвы, поедая ее мозг; во-вторых, мозг, источник могущества, стал объектом поклонения.

Помимо земледелия, в эпоху мезолита были сделаны и другие изобретения; в числе важнейших — лук, а также изготовление веревок, сетей, крючков и лодок, пригодных для довольно долгих плаваний. Подобно более ранним изобретениям (каменным орудиям, различным изделиям из кости и рога, одежде и навесам из шкур и т.д.) и тем, которые будут сделаны в эпоху неолита (прежде всего, керамике), все эти открытия рождали мифы и парамифологические вымыслы, а иногда ложились в основу различных форм ритуального поведения. Эмпирическая ценность этих изобретений очевидна. Что не лежит на поверхности, так это *важность той деятельности воображения, которую вдохновляло знакомство с различными модальностями материи*. В процессе работы с куском кремня или примитивной иглой, соединения шкур животных или брусков дерева, изготовления рыболовного крючка или наконечника для стрелы, лепки глиняной статуэтки воображение обнаруживает неожиданные аналогии между различными уровнями реальности; орудия и изделия наделяются бесчисленными символическими значениями, мир труда — микроуниверсум, на многие часы поглощающий внимание ремесленника, — превращается в таинственный и священный центр, исполненный смысла.

Воображаемый мир, творимый и непрерывно обогащаемый близостью с материей, весьма трудно уловить по фигуративным и геометрическим произведениям различных доисторических культур, зато он доступен нам по опыту нашего собственного воображения. Именно эта непрерывность в плане деятельности воображения и есть то, что в первую очередь помогает нам понимать существование людей, живших в те удаленные от нас эпохи. Но в отличие от современного человека, у человека доисторического деятельность воображения имела мифологическое измерение. Весьма вероятно, что значительное число сверхъестественных персонажей и мифологических эпизодов, которые встретятся нам в позднейших религиозных традициях, представляют собой «открытия» каменного века.

§10. Наследство палеолитических охотников

Различные достижения мезолита положили конец культурному единству палеолитических популяций и дали начало тому разнообра-

[15] И не только для верований доисторической эпохи. Греки тоже помещали душу — а позднее (у Алкмеона Кротонского) сперму — в голове. Ср. *Onian.* Origins of European Thought, pp. 107-108, 115, 134-136 sq.

зию и тем особенностям, которое позднее станут главной характеристикой цивилизаций. Остатки палеолитических охотничьих обществ начинают прокладывать себе пути в окраинные регионы или же те, доступ в которые труден: в пустыни, обширные леса, горы. Но эта растущая удаленность и изоляция палеолитических обществ не означает, что исчезли поведение и духовность, типичные для охотника. Охота как средство поддержания существования сохраняется и в обществах земледельцев. Вероятно, какое-то количество охотников, которые отказались принимать активное участие в земледельческом хозяйстве, стали использовать в качестве охранников деревень — сначала от диких зверей, беспокоивших оседлое население и повреждавших возделанные поля, позднее — от грабителей. Вероятно также, что из этих групп охотников, выполнявших охранные функции, сформировались первые воинские организации. Как мы скоро увидим, воины, завоеватели и военная аристократия продолжают символизм и идеологию парадигматического охотника.

С другой стороны, кровавые жертвоприношения, которые практиковались как земледельцами, так и скотоводами, в конечном счете, воспроизводят убийство дичи охотником. Тип поведения, в течение одного-двух миллионов лет неотделимый от человеческого (по меньшей мере, мужского) образа жизни, не так легко упразднить.

Через несколько тысячелетий после победы земледельческой экономики *Weltanschauung* [мировоззрение, нем.] первобытных охотников снова скажется в истории. Вторжения и завоевания индоевропейцев и тюрко-монголов будут предприняты исключительно под знаком охотника, «хищника». Члены индоевропейских военных союзов (*Männerbünde*) и кочующие всадники Центральной Азии вели себя в отношении оседлого населения, на которое они нападали, как хищники, — преследуя, душа и пожирая степных травоядных или домашний скот. Многочисленные индоевропейские и тюрко-монгольские племена носили эпонимы хищных зверей (прежде всего, волка) и вели свое происхождение от териоморфного мифического предка. Воинские инициации индоевропейцев предполагали ритуальное превращение в волка: парадигматический воин усваивал поведение хищника.

С другой стороны, преследование и убийство дикого животного становится мифологической моделью покорения территории (*Landnáma*) и основания государства.[16] У ассирийцев, иранцев и тюрко-монголов способы охоты и войны сходны до неразличимости. Повсюду в евразийском мире, от появления ассирийцев до начала нового времени, охота служит для суверенов и военной аристократии как школой и испытательным полем, так и любимым спортом. К тому же

[16] В Африке и других местах ритуальная охота устраивается по поводу инициаций и провозглашения нового вождя.

у многих примитивных народов доныне жизнь охотника пользуется большим престижем, нежели жизнь оседлого земледельца.[17]*[16] Сотни тысяч лет, прожитые в своего рода мистическом симбиозе с животным миром, оставили неизгладимые следы. Более того, оргиастический экстаз способен реактуализировать религиозное поведение древнейших палеогоминид — поедание жертвы в сыром виде; это происходило в Греции, среди поклонявшихся Дионису (§124), или, уже в XX веке, у марокканских айссава.

§11. Одомашнивание пищевых растений: мифы о происхождении

С 1960 г. известно, что оседлость предшествует открытию земледелия. То, что Гордон Чайлд назвал «неолитической революцией», происходило постепенно между IX и VII тысячелетиями. Известно также, что, вопреки тому, что думали еще не так давно, культивация злаков и одомашнивание животных предшествовали изготовлению керамики. Земледелие в точном смысле слова, т.е. культивация злаков, возникло в Юго-Западной Азии и Центральной Америке. «Вегекультура», зависящая от вегетативного воспроизводства клубней, корней и корневищ, происходит, по всей вероятности, из влажных тропических долин Америки и Юго-Восточной Азии.

Не очень хорошо изучены ранние формы вегекультуры и ее связи с культурой злаков. Некоторые этнологи склонны считать вегекультуру более древней, чем выращивание злаков; другие, напротив, видят в ней обедненный вариант земледелия. Одно из немногих точных указаний было получено в ходе раскопок, проводившихся в Южной Америке. В долинах Ранчо Пелудо (Венесуэла) и Момиль (Колумбия) следы культуры маниока были найдены ниже уровня культуры маиса, что означает предшествование вегекультуры.[18] Недавно в Таиланде было получено еще одно доказательство древности вегекультуры: в ходе раскопок в пещере были найдены выращенный горох, бобы и корни тропических растений: радиоуглеродный анализ позволяет датировать их примерно 9000 г.[19]

Нет нужды доказывать важность открытия земледелия для истории цивилизации. Став *производителем* своего питания, человек должен был изменить унаследованное от предков поведение. Прежде все-

---

[17] Характерный пример: колумбийские десана называют себя охотниками, хотя 75% своего питания они добывают рыболовством и садоводством. Но в их глазах лишь жизнь охотника — это настоящая жизнь.

[18] *David R. Harris.* Agricultural systems, ecosystems and the origins of agriculture. — The Domestication and exploitation of plants and animals, p. 12.

[19] *William Solhein.* Relics from two diggings indicate Thais were the First Agrarians. — *New York Times*, January 12, 1970.

го, он должен был усовершенствовать технику исчисления времени, открытую уже во времена палеолита. Ему уже было недостаточно правильно устанавливать некоторые будущие даты с помощью рудиментарного лунного календаря. Отныне земледельцу приходилось разрабатывать свои проекты за несколько месяцев до их осуществления, приходилось выполнять, в точном порядке, последовательности сложных действий, нацеленных на отдаленный и поначалу всегда ненадежный результат — урожай. К тому же выращивание растений породило разделение труда, радикально отличное от прежнего, поскольку теперь главная ответственность за добычу средств к существованию переходила к женщинам.

Не менее значительными последствия открытия земледелия были для религиозной истории человечества. Одомашнивание растений привело к ситуации, которая прежде была невозможна. Его следствием был процесс творчества и пересмотра ценностей, который радикально изменил мир преднеолитического человека. Мы вскоре проанализируем эту «религиозную революцию», вызванную триумфом злаковой культуры. Пока же вспомним некоторые мифы, объясняющие происхождение двух типов земледелия. Узнавая, как земледелец объясняет появление пищевых растений, мы узнаем в то же время и религиозное объяснение, которое он дает своему поведению.

Большинство этиологических мифов было услышано от представителей первобытных народов, практикующих либо культивацию злаков, либо вегекультуру. (Реже и, как правило, в сильно видоизмененном виде такие мифы встречаются и у представителей более развитых культур). Довольно широко распространенный сюжет повествует о том, что клубни и деревья, дающие пригодные в пищу плоды (кокос, банан и т.п.), родились из тела принесенного в жертву божества.

Один из знаменитейших примеров связан с Серамом, одним из островов Новой Гвинеи: из расчлененного и погребенного тела юной полубогини, Хаинувеле, растут дотоле невиданные растения, прежде всего клубни. Это изначальное убийство радикально изменило существование человека, поскольку с ним в мир пришли сексуальность и смерть, а также религиозные и общественные институты, действующие до сих пор. Насильственная смерть Хаинувеле — это не только «творческая» смерть, она позволила богине навсегда сохранить свое присутствие в жизни людей и даже в их смерти. Питаться растениями, выросшими из ее тела, значит, поистине питаться самим веществом божественности.*[17]

Мы не будем развивать тему важности этого мифа происхождения для религиозной жизни и культуры земледельца эпохи палеолита. Достаточно сказать, что все важные действия (совершение обрядов в связи с достижением половой зрелости, принесение в жертву живот-

ных и человеческие жертвоприношения, каннибализм, погребальные ритуалы и т.д.) представляют собой, собственно говоря, формы поминания изначального убийства.[20] Существенно то, что земледелец связывает с убийством труд как нельзя более мирный, дающий ему средства к существованию; тогда как в обществах охотников ответственность за убийство возлагается на *другого*, на «чужака». Можно понять охотника: он боится мести убитого животного (точнее, его «души») или же оправдывается перед Повелителем диких зверей. Что же касается земледельцев, то миф об изначальном убийстве, конечно, оправдывает, такие кровавые обычаи, как человеческое жертвоприношение и каннибализм, но выяснить его исходный религиозный контекст нелегко.

Есть еще один мифологический сюжет, объясняющий происхождение пищевых растений — как клубней, так и злаков — из экскрементов или пота божества или мифического предка. Когда люди узнают об источнике своей пищи, они убивают того, кому они обязаны ее появлением, но, следуя его совету, расчленяют его тело и погребают куски. Из трупа произрастают пищевые растения и другие элементы культуры (земледельческие орудия, червь-шелкопряд и др.).[21] Значение этих мифов очевидно: пищевые растения священны, поскольку возникли из тела божества (экскременты и пот тоже суть части божественной субстанции). Питаясь ими, человек потребляет, в конечном счете, божественное бытие. Пищевое растение *не «дано» в мир*, подобно животному. Оно есть результат изначального драматического события, в данном случае — убийства. Позднее мы увидим, какие последствия имела эта теология пищи.

Немецкий этнолог Ад.Э. Йенсен считал, что миф о Хаинувеле специфичен для древнего клубневого земледелия. Что же касается мифов о происхождении злаковой культуры, то с ними на сцену выходит изначальная кража. Злаки существуют, но на небе, ревниво охраняемые богами. Культурный герой взбирается на небо, прихватывает несколько зерен и дарит их людям. Йенсен назвал эти два типа мифологий «Хаинувеле» и «Прометей» и связывал их, соответственно, с земледелием палеолита (вегекультурой) и земледелием как таковым (злаковой культурой).[22] Различие действительно существует. Однако в том, что касается двух типов мифов о происхождении, оно не столь отчетливо, как думал Йенсен, поскольку ряд мифов объясняет убийством изначального существа появление злаков. Добавим, что в земледельческих религиях происхождение злаков также имеет божест-

[20] Ср. *Eliade.* Aspects du mythe, p. 132 sq.

[21] См.: *Atuhiko Yoshida.* Les excrétions de la Déesse et l'origine de l'agriculture.

[22] Ср. *Ad. E. Jensen.* Das religiöse Weltbild eines frühen Kultur, p. 35 sq.; *idem.* Mythes et cultes chez les peuples primitifs, p. 188 sq.

венный характер: обретение людьми злаков иногда связывается с иерогамией между богом неба (или атмосферы) и Матерью-Землей или же с мифической драмой, эпизодами которой являются половая связь, смерть и воскресение.

§12. Женщина и произрастание. Сакральное пространство и периодическое обновление мира

Первым и, может быть, важнейшим следствием открытия земледелия является кризис ценностей палеолитического охотника: на смену отношениям религиозного порядка с животным миром пришло то, что можно назвать *мистической солидарностью между человеком и растительностью.* Если дотоле существо и сакральность жизни символизировались костью и кровью, то отныне они воплощаются в сперме и крови. Кроме того, на вершину иерархии взошли женщина и женская сакральность. Поскольку женщины играли решающую роль в одомашнивании растений, они стали собственниками возделываемых полей, что повысило их социальное положение и породило характерные институты, подобные, например, матрилокальности, когда муж обязан жить в доме своей жены.

Плодородие земли связано с плодовитостью женщины; соответственно, на женщин ложится ответственность за урожай, поскольку им ведома «тайна» творения. Речь идет о религиозной тайне, поскольку она касается происхождения жизни, питания и смерти. Почва уподобляется женщине. Позднее, когда будет изобретен плуг, земледельческий труд уподобится половому акту.[23] Но в течение тысячелетий Мать-Земля производила потомство сама, партеногенезом. Память об этой «тайне» была жива еще в олимпийской мифологии (Гера зачинала в одиночку, родив Гефеста, Ареса) и различима во множестве мифов и народных поверий — о рождении людей из земли, о родах на земле, об укладывании новорожденного на землю и т.д.[24] Рожденный из земли, человек, умирая, возвращается к матери. «Ползи к земле, твоей матери» — восклицает ведийский поэт (РВ X 18. 10).

Конечно же, женская и материнская сакральность были ведомы и палеолиту (ср. §6), но открытие земледелия заметно усилило ее влияние. Сакральность половой жизни, в первую очередь женской сексуальности, сочетается с чудесной тайной творения. Партеногенез, иерогамия и ритуальная оргия выражают, в разных плоскостях, религиозную природу сексуальности. Сложный символизм, антропокосмический по своей структуре, связывает женщину и сексуальность с

[23] См. примеры в кн.: Очерки сравнительного религиоведния. М., 1999, §91 и сл.
[24] Ср.: Очерки, §86 и сл.; Mythes, rêves et mystères, p. 218 sq.

лунными ритмами, с землей (уподобляемой матке) и с тем, что следует назвать «таинством» вегетации. Таинством, которое требует «смерти» семени, для того чтобы дать ему новое рождение, тем более чудесное, что оно происходит путем потрясающего умножения. Сходство между жизнью человека и жизнью растительной выражается в образах и метафорах, заимствованных из драмы вегетации (жизнь — это полевой цветок и т.п.). Мир этих образов питал поэзию тысячелетиями и сохраняет свою «истинность» и для современного человека.

Все эти религиозные ценности, принесенные в мир изобретением земледелия, получали выражение постепенно с течением времени. Мы, однако, заговорили о них уже здесь с тем, чтобы подчеркнуть специфический характер мезолитических и неолитических произведений. Нам будут все время встречаться религиозные идеи, мифологии и сценарии ритуалов, связанные с «таинством» растительной жизни. Это так, потому что источником религиозного творчества служит не *эмпирический феномен земледелия,* а *тайна рождения, смерти и возрождения*, присутствующая в ритме вегетации. Кризисы, угрожающие урожаю (наводнения, засухи и т.д.), будут переводиться — чтобы их можно было понять, принять и подчинить своей воле — на язык мифологических драм. Эти мифологии и связанные с ними сценарии ритуалов будут тысячелетиями доминировать в цивилизациях Ближнего Востока. В числе важнейших из них — тема умирающего и воскресающего бога. В некоторых случаях эти архаические сценарии служат источниками нового религиозного творчества (например, греко-ориентальных мистерий Элевсина; см. §96).

Земледельческие культуры вырабатывают то, что можно назвать *космической религией*, поскольку религиозная активность сосредоточена вокруг центрального таинства — *периодического обновления мира.* Как и человеческая жизнь, ритмы космоса объясняются на языке описания растительной жизни. Тайну космической сакральности символизирует Мировое Древо. Вселенная воспринимается как организм, требующий периодического, иначе сказать, ежегодного, обновления. «Абсолютная реальность», омоложение, бессмертие даруются избранникам под видом плода или расположенного вблизи дерева источника.[25] Считается, что Мировое Древо находится в Центре Мира и соединяет три космических области, так как его корни простираются в Преисподнюю, а вершина касается Неба.[26]

Поскольку мир требует периодического обновления, постольку необходимо ритуальное воспроизведение космогонии с началом каж-

[25] Ср.: Очерки, §99 и сл.

[26] Это самая распространенная форма изображения *axis mundi*. Однако есть вероятность, что символика Мировой Оси предшествует земледельческим цивилизациям или независима от них, поскольку ее обнаруживают в некоторых арктических культурах.

дого нового года. Присутствие этого мифо-ритуального сценария зарегистрировано как на Ближнем Востоке, так и у индоиранцев. Но его же обнаруживают и в обществах примитивных культиваторов, являющихся некоторым образом наследниками религиозных представлений неолита. Фундаментальная идея — обновление мира через повторение космогонии — несомненно является древнейшей, доземледельческой. Она встречается, с неизбежными вариациями, у австралийцев и у многочисленных североамериканских народов.[27] У древних земледельцев мифо-ритуальный сценарий Нового Года включает в себя возвращение мертвых, и аналогичные ритуалы встречаются в классической Греции, у древних германцев, в Японии и т.д.

Переживание космического времени, особенно в контексте земледельческих работ, породило в конце концов идею *кругового времени* и *космического цикла*. Поскольку мир и человеческая жизнь аксиологически осмысляются в терминах растительной жизни, постольку космический цикл осознается как бесконечное повторение одного и того же ритма: рождение, смерть, возрождение. В постведийской Индии эта концепция была развита в двух взаимосвязанных доктринах: в учении о бесконечно повторяющихся циклах (*юга*) и в представлении о переселении душ. С другой стороны, архаические идеи, сложившиеся вокруг периодического обновления мира, будут восприняты, перетолкованы и интегрированы в несколько ближневосточных религиозных систем. Космологические, эсхатологические и мессианистские идеологии, которые в течение двух тысячелетий будут господствовать на Востоке и в средиземноморском мире, уходят корнями в концепции эпохи неолита.

Не менее важно придание пространству, и прежде всего жилищу и поселению, *религиозной ценности*. Оседлое существование организует «мир» иначе, нежели кочевая жизнь. «Истинный мир» для земледельца — это пространство его обитания: дом, поселение, возделанные поля. Центр Мира — это место, освященное ритуалами и молитвами, ибо именно здесь осуществляется общение со сверхчеловеческими существами. Нам неизвестен религиозный смысл, который жители Ближнего Востока времен неолита придавали своим домам и своим поселениям. Известно только, что, начиная с какого-то момента, они строили алтари и святилища. Но на китайском материале можно восстановить символику неолитического дома, поскольку прослеживается преемство или аналогия с некоторыми типами жилища Северной Азии и Тибета. В неолитической культуре Яньчжоу существовали небольшие круговые постройки (примерно 5 м в диаметре) со

[27] См., например, *Eliade*. Aspects du mythe, p. 58 sq. Австралийцы не знают космогонии в точном смысле слова, но «устроение мира» сверхчеловеческими существами равнозначно его «творению»; см. Religions australiennes, p. 55 sq.

столбами, поддерживавшими крышу и размещавшимися вокруг центральной ямы, служившей местом очага. Возможно, над очагом в крыше было предусмотрено отверстие для дыма. Будучи изготовлен из прочных материалов, этот дом должен был иметь такое же устройство, как монгольская юрта наших дней.[28] Ведь хорошо известен космологический символизм, стоящий за устройством юрты и шатров североазиатских народов. Небо воспринимается как необъятный шатер, поддерживаемый центральным столбом. Шатровый столб и верхнее дымовое отверстие уподобляются Мировому Столпу и «Небесной Дыре», полярной звезде.[29] Это отверстие называют также «Небесным Окном». Тибетцы называют отверстие в крыше своего дома «Небесным Счастьем» или «Небесной Дверью».

Космологический символизм жилища засвидетельствован во многих примитивных обществах. Более или менее явным образом жилище рассматривается как *imago mundi*. Поскольку примеры этому обнаруживаются на всех уровнях культуры, нет оснований ожидать, что исключением окажутся люди раннего неолита на Ближнем Востоке, тем более что именно в этом регионе космологический символизм в архитектуре получил самое богатое развитие. Разделение жилища между полами (обычай, засвидетельствованный уже в эпоху палеолита, §6) имело, по всей вероятности, космологический смысл. Разделения, характеризующие поселения культиваторов в целом, соответствуют дихотомии, одновременно и классификационной, и ритуальной: небо и земля, мужское и женское и т.д. — но в то же время двум ритуально антагонистическим группам. А как мы видим во многих случаях, ритуальные бои между двумя противостоящими друг другу группами играют важную роль, особенно в новогодних сценариях. Идет ли речь о воспроизведении мифической схватки, как в Месопотамии (§22), или просто о противостоянии двух космогонических начал (зима/лето; день/ночь; жизнь/смерть), глубинный смысл один и тот же — противостояние, состязание, бой пробуждает, стимулирует или усиливает творческие силы жизни.[30] Эти биокосмологические представления, вероятно, развитые неолитическими земледельцами, должны со временем претерпеть множество новых трактовок и даже деформаций. Они с трудом узнаваемы, к примеру, в некоторых типах религиозного дуализма.

---

[28] *R. Stein.* Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient, p. 168. см. там же описание другого типа китайского неолитического жилища — квадратных или прямоугольных построек, полуподземных, со ступеньками для спуска.

[29] Ср. *Eliade.* Chamanisme, p. 213 (рус. перевод: Шаманизм: Архаические техники экстаза. М.: София, 1998, стр. 202).

[30] Ср. *Eliade.* Remarques sur le dualisme religieux: diades et polarités — Nostalgie des Origines, pp. 249-336, особ. p. 315 sq.

Мы не претендуем на то, что перечислили все продукты религиозного творчества, связанные с открытием земледелия. Нам было достаточно показать общий источник, относящийся ко временам неолита, нескольких идей, которые будут время от времени получать развитие в последующие тысячелетия. Добавим к этому, что распространение религиозности, имеющей земледельческую структуру, имело своим результатом, несмотря на бесчисленные вариации и нововведения, сложение некоторого фундаментального единства, которое даже в наши дни сближает между собой крестьянские общества, столь удаленные друг от друга, как общества Средиземноморья, Индии и Китая.

§13. Неолитические религии Ближнего Востока

Можно сказать, что со времен неолита вплоть до железного века история религиозных идей и верований сливается с историей цивилизации. Всякое технологическое открытие, всякая экономическая или социальная инновация «дублируются» религиозным значением или религиозной ценностью. И при упоминании, на последующих страницах, тех или иных неолитических нововведений нам следовало бы учитывать также и их религиозное «эхо». Однако, чтобы не слишком нарушать связность изложения, мы не всегда будем его подчеркивать.

Так, например, все аспекты культуры Иерихона заслуживали бы религиозного комментария. Это, возможно, древнейший город мира (ок. 6850 или 6770 гг.),[31] хотя его жителям была еще неизвестна керамика. Между тем, его укрепления, массивная башня, крупные общественные постройки, из которых по меньшей мере одна, похоже, была возведена для совершения ритуалов, выказывают уровень социальной интеграции и экономической организации, прообразующий будущие города-государства Месопотамии. Гарстанг и Катлин Кеньон обратили внимание на несколько зданий очень необычной формы, которые они назвали «храмами» и «семейными часовнями». В числе предметов очевидно религиозного назначения две женских статуэтки и несколько фигурок животных указывают на существование культа плодородия. Некоторые авторы особое значение придают сохранившимся фрагментам трех гипсовых изображений, найденным в 30-е гг. Гарстангом. Изображены бородатый мужчина, женщина и ребенок. Глаза обозначены раковинами. Гарстанг считал возможным видеть в этих изображениях древнейшую из известных божественную триаду, связанную с мифологией, аналогичной той, что позднее получит распро-

[31] *K.M. Kenyon.* Archaeology in the Holy Land, p. 39 sq. Формулу «первый город мира» критикуют Чайлд и Р.Дж. Брейдвуд. Согласно Катлин Кеньон, первые натуфийцы построили вблизи большого источника святилище, сгоревшее ок. 7800 г.

странение на Ближнем Востоке. Но эта интерпретация остается спорной.[32]

Умершего хоронили под полом дома. Несколько черепов, раскопанных Катлин Кеньон,[33] хранят следы необычной обработки, нижним частям придана форма с помощью гипса, а глаза выделены раковинами, так что черепа напоминают настоящие портреты. Речь, очевидно, идет о почитании черепов.[34] Но, может быть, здесь это и попытка сохранить живой память о человеке.

Следы культа черепов обнаружены также в Телль-Рамаде (в Сирии, близ Дамаска), где в ходе раскопок были найдены черепа с окрашенным красной краской лбом и долепленной лицевой частью.[35] В той же Сирии (Телль-Рамад и Библос), точнее в слое, датируемом V тысячелетием, найдено несколько глиняных антропоморфных фигурок. Та, что была найдена в Библосе, изображает двуполое существо.[36] Другие, женские статуэтки, найденные в Палестине и датируемые прим. 4500 г., изображают Богиню-Мать в устрашающем и демоническом виде.[37]

Представляется, что культ плодородия и культ умерших были связаны между собой. Действительно, культуры Хаджилара и Чатал Хююка (ок. 7000 г.) в Анатолии, которые предшествовали докерамической культуре Иерихона и, вероятно, повлияли на нее, указывают на существование сходных верований. Культ черепов обильно представлен в Хаджиларе. В Чатал Хююке скелеты погребались под полами домов, вместе с погребальными дарами: украшениями, полудрагоценными камнями, оружием, тканями, деревянными вазами и т.д.[38] В сорока святилищах, раскопанных с 1965 г., было найдено множество каменных и глиняных статуэток. Главное божество — это богиня, представленная в трех видах: молодая женщина, мать, рожающая ребенка (или быка), и старуха (иногда в сопровождении хищной птицы). Божество мужского пола появляется в виде мальчика или юноши — отпрыска или возлюбленного богини — и в виде бородатого мужчины, иногда верхом на своем священном животном, быке. Разнообра-

---

[32] Ср. *Anati.* Palestine before Hebrews, p. 256, где автор разделяет мнение Гарстанга. Против выступает Ковен: *J.Cauvin.* Religions néolithiques de Syro-Palestine, p. 51.

[33] *K.M. Kenyon.* Archaeology in the Holy Land, p. 50.

[34] *Kenyon.* Digging up Jericho, p. 53 sq. См. также: *Müller-Karpe.* Handbuch, II, p. 380-81; *J.Cauvin.* Op. cit., p. 44 sq.

[35] Раскопки Контенсона, результаты которых изложены у Ковена: *Cauvin.* Op. cit., p. 59 sq. и рис. 18.

[36] Раскопки Контенсона (Телль-Рамад) и Дюнана (Библос), результаты которых изложены у Ковена, p. 79 sq. и рис. 26, 28.

[37] См. фигурки, найденные в Мунхата, Тель-Авиве и Шаар-ха-Голане, воспроизведенные у Ковена, рис. 29-30.

[38] *James Mellaart.* Çatal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia, p. 60 sq.; *idem.* Earliest Civilizations of the Near East, p. 87 sq.*[18]

зие настенных росписей поражает; не найти двух похожих святилищ. На стенах укреплены рельефы богини, иногда двухметровой высоты, изготовленные из гипса, дерева или глины, и головы быка — эпифании бога. Сексуальные образы отсутствуют, но иногда встречаются сочетания женской груди и бычьего рога — символов жизни. В одном из святилищ (ок. 6200 г.) были найдены четыре человеческих черепа под головами быков, укрепленных на стенах. Одна из стен украшена изображением грифов с человеческими ногами, нападающих на обезглавленных людей. Очевидно, что мы в этом случае имеем дело с важным мифо-ритуальным комплексом, смысл которого нам неизвестен.

В Хаджиларе, в слое, датируемом прим. 5700 г., богиня изображена сидящей на леопарде или стоящей, с детенышем леопарда на руках, а также одна — стоящая, сидящая, коленопреклоненная, спящая — или в сопровождении ребенка. Иногда она обнажена или в узкой набедренной повязке. Здесь также она представлена либо юной, либо постарше. В позднейшем слое (ок. 5435— 5200) фигурки богини с ребенком или в сопровождении животного, равно как и мужские статуэтки, исчезают, и последние фазы Хаджиларской культуры характеризуются красивейшей керамикой с богатым геометрическим орнаментом.[39]

Культура, получившая название по месту Халафской,[40] появилась одновременно с исчезновением анатолийских культур. Ей была известна медь, и она, вероятно, была основана пришельцами с севера, возможно, уцелевшими жителями Хаджилара и Чатал Хююка. Религиозный комплекс Телль-Халафа не слишком отличается от ранее рассмотренных нами культур. Мертвых погребали вместе с дарами, среди которых были глиняные фигурки. Дикий бык почитался как воплощение мужской плодовитости. Изображения быков, бычьи черепа, бараньи головы и двойной топор имели, очевидно, культовое значение в связи с богом грома, столь важным персонажем всех древних ближневосточных религий. Между тем, археологам не удалось найти мужских фигурок, тогда как изображения богини изобилуют. В этих изображениях, где она представлена с голубями, с увеличенной грудью, во многих случаях сидящей, трудно не признать типичный образ Богини-Матери.[41]

Халафская культура была разрушена или исчезла ок. 4400-4300 гг., когда по всей Месопотамии распространилась происходив-

[39] *Mellaart.* Hacilar: A Neolithic Village Site, p. 94 sq.; Earliest Civilizations of the Near East, p. 102 sq.

[40] От названия места Телль-Халаф в поселении Арпачийя, близ Мосула.

[41] Общую характеристику и библиографию см. в: *Müller-Karpe.* Handbuch, II, p. 59 sq. О религиозной символике фигурок и халафских иконографических мотивов см.: *B.L. Goff.* Symbols of Prehistoric Mesopotamia, p. 11 sq.

шая из южного Ирака Обейдская культура. Уже ок. 4325 г. ее следы отмечаются в Варке (шумерском Уруке, семитском Эрехе). Никакая другая доисторическая культура не имела последствий, сопоставимых по своему влиянию с Халафской. Прогресс в обработке металлов значителен (медные топоры, различные предметы из золота). Развитие земледелия и торговля ведут к накоплению богатства. Голова человека почти в натуральную величину и мраморные головы животных, несомненно, имеют религиозное назначение. На некоторых печатях типа найденных в Гавра представлены разнообразные культовые сцены (персонажи вокруг алтаря, украшенного бычьими черепами, ритуальные танцы, эмблематические животные и т.д.). Человеческие фигуры сильно схематизированы. Фактически, тенденция к нефигуративности характеризует всю Обейдскую культуру. Святилища, изображенные на амулетах, являют собой не копии конкретных зданий, а своего рода типический образ храма.

Известняковые человеческие статуэтки, по всей видимости, изображают жрецов. В самом деле, наиболее значительным новшеством периода Обейдской культуры, несомненно, является появление монументальных храмов.[42] Одним из наиболее замечательных следует признать «белый замок» (ок. 3100 г.), размерами 22,3 х 17,5 м, возведенный на платформе длиной 70 м, шириной 66 м и высотой 13 м. Эта платформа включает в себя остатки древнейших святилищ и образует «зиккурат», священную «гору», о символике которой мы поговорим позднее (§54).

§14. Духовный строй неолита

Для наших целей нет нужды прослеживать распространение земледелия и, позднее, металлургии по восточному Средиземноморью, Греции, Эгейскому морю, на Балканах и в придунайских областях, и, наконец, по всей остальной Европе; незачем, равным образом, прослеживать их распространение в сторону Индии, Китая и Юго-Восточной Азии. Отметим только, что поначалу земледелие довольно медленно проникало в некоторые районы Европы. С одной стороны, послеледниковый климат позволял мезолитическим обществам Центральной и Западной Европы поддерживать свое существование продуктами охоты и рыболовства. С другой стороны, приходилось адаптировать злаковую культуру к зонам умеренного климата и лесной. Первые земледельческие общины формируются вдоль водных потоков и по краям больших лесов. И тем не менее, распространение неолитического земледелия, начавшееся на Ближнем Востоке ок.

[42] См. *Müller-Karpe*, II, p. 61 sq., 339, 351, 423; *M.E.L. Mallowan*. Early Mesopotamia and Iran, p. 40 sq. («белый замок»).

8000 г., приобретает характер необратимого процесса. Несмотря на сопротивление населения некоторых регионов, особенно тех, где уже сложилось скотоводство, распространение культуры пищевых растений продолжалось — вплоть до Австралии и Патагонии, когда там стали ощущаться последствия европейской колонизации и промышленной революции.

Внедрение злаковой культуры сопровождалось распространением специфических ритуалов, мифов и религиозных идей. Речь, однако, не идет о механическом процессе. Даже имея в своем распоряжении одни лишь археологические свидетельства — а это так и есть, — не зная, иначе говоря, религиозной стороны дела, не зная, прежде всего, мифов и ритуалов, — можно констатировать различия, иногда весьма существенные, между европейскими неолитическими культурами и их восточными источниками. Очевидно, к примеру, что культ быка, удостоверяемый множеством изображений, найденных в придунайских областях, происходит с Ближнего Востока. Не существует, однако, следов принесения быка в жертву, как это практиковалось на Крите или в неолитических культурах Индии. Равным образом, идолы богов или иконографический ансамбль Богини-Матери с Ребенком, столь распространенные на Востоке, довольно редки в придунайских областях. Более того, такие статуэтки никогда не находят в погребениях.

Некоторые из недавних открытий блестяще подтвердили оригинальность архаических культур Юго-Восточной Европы, т.е. того комплекса, который Мария Гимбутас называет «староевропейской цивилизацией». Действительно, цивилизации, включающие в себя культуру пшеницы и ячменя и одомашнивание овцы, крупного скота и свиньи, появляются одновременно, где-то ок. 7000 г. или незадолго до этого, на берегах Греции и Италии, на Крите, в южной Анатолии, в Сирии и Палестине и в странах Плодородного Полумесяца. Причем данные радиоуглеродного анализа не позволяют утверждать, что этот культурный комплекс появился в Греции *позднее*, чем в странах Плодородного Полумесяца, в Сирии, Киликии или Палестине. Нам также неведомо, что именно сыграло роль «начального импульса» для этой культуры.[43] Во всяком случае, археологических данных о притоке иммигрантов из Малой Азии, которые завезли бы в Европу культивированные растения и домашних животных, у нас нет.[44]

Каким бы ни было ее происхождение, «архаическая европейская цивилизация» развивалась в оригинальном направлении, отличающем ее как от культур Ближнего Востока, так и от культур Европы Цен-

[43] *Marija Gimbutas.* Old Europe, c. 7000-3500 B.C., p. 5.

[44] К тому же крупный скот, свинья и один из видов зерновых (пшеница однозернянка) имеют индигенных предков в Европе: *Gimbutas*, ibid.

тральной и Северной. Где-то между 6500 и 5300 гг. на Балканском полуострове и в центральной Анатолии произошел мощный культурный подъем. Многие предметы (печати с идеограммами, фигурки людей и животных, териоморфные вазы, маски, изображающие богов) свидетельствуют о ритуальной деятельности. К середине VI тысячелетия множатся поселения, защищенные рвами и стенами и способные вместить до 1000 жителей.[45] Количество алтарей и святилищ, а также разнообразных культовых предметов свидетельствует о хорошо организованной религии. На энеолитической стоянке в Кэсчьоареле, в 60 км к югу от Бухареста, при раскопках был обнаружен храм, стены которого расписаны великолепными спиралями красного и зеленого цвета на бело-желтоватом фоне. Там не было найдено статуэток, но двухметровая колонна и еще одна поменьше указывают на культ священного столпа, символа *axis mundi*.[46] Поверх этого храма был найден еще один, более поздний, в котором обнаружили терракотовую модель святилища. Макет изображает довольно внушительный архитектурный комплекс: четыре храма, установленные на высоком пьедестале.[47]

Несколько моделей храмов было найдено на Балканском полуострове. Вместе с бесчисленными другими находками (фигурки, маски, различные нефигуративные символы и т.д.) они указывают на богатство и сложность религии, содержание которой остается пока неизвестным.[48]

Нет смысла перечислять все неолитические находки, допускающие религиозную интерпретацию. Мы будем их время от времени упоминать, описывая религиозную предысторию некоторых ключевых зон (Средиземноморья, Индии, Китая, Юго-Восточной Азии, Центральной Америки). Сейчас лишь упомянем, что, при одних только археологических свидетельствах, в отсутствие текстов или традиций аграрных обществ, традиций, которые были живы еще в начале века, неолитические религии рискуют показаться примитивными и

---

[45] По сравнению с ними поселения у Швейцарских озер кажутся деревушками: *Gimbutas*, p. 6.

[46] *Vladimir Dumitrescu.* Édifice destiné au culte découvert à Căscioarele, p. 21. Обе колонны полые, что указывает на то, что в качестве каркаса при их изготовлении использовались стволы деревьев, *ibid.*, p. 14, 21. Символика *axis mundi* уподобляет Мировое Древо Мировому Столпу (*columna universalis*). Радиоуглеродная датировка, сообщаемая Думитреску, колеблется в промежутке от 4035 до 3620 гг. (ср. p. 24, n. 25). Мария Гимбутас говорит о «прибл. 5 тыс. лет до н.э.» (p. 11).

[47] *Hortensia Dumitrescu.* Un modèle de sanctuaire découverte à Căscioarele, fig. 1, 4 (последний рис. воспроизведен у Гимбутас, стр. 12).

[48] Согласно Гимбутас, староевропейская цивилизация выработала и письменность (ср. рис. 2 и 3) уже ок. 5300-5200 г., т.е. за 2000 лет до Шумера (стр. 12). Разрушение этой цивилизации начинается после прим. 3500 г. в результате вторжения жителей понтийской степи (стр. 13).

монотонными. Потому что археологические находки дают нам фрагментарную и, по сути дела, искаженную картину религиозной жизни и мысли. Мы видели, что открывают нам находки религиозного характера, оставшиеся от первых неолитических культур: культы умерших и плодородия, представленные статуэтками богинь и бога грома (с его эпифаниями — быком, бычьим черепом); верования и ритуалы, связанные с «таинством» вегетации; взаимоуподобление женщины, почвы и растения, выражающее гомологию рождения-возрождения (инициации); весьма вероятно, надежду на посмертное существование; космологию, включающую символизм Центра Мира и жилища как *imago mundi*. Достаточно рассмотреть современное общество «примитивных» земледельцев, чтобы оценить сложность и богатство религии, сформированной вокруг идей хтонического плодородия и цикла жизни, смерти и посмертного существования.[49]

Впрочем, как только к ближневосточным археологическим находкам добавляются ранние тексты, перед нами предстает универсум значений не только сложных и глубоких, но и претерпевших длительное переосмысление, подчас не поддающихся разгадке, почти что недоступных разумению. В некоторых случаях самые ранние из текстов представляют собой смутное воспоминание об очень давних творениях религиозного духа, устаревших или наполовину забытых. Важно не упускать из виду, что грандиозная неолитическая духовность «прозрачной» для нас от этого не становится. Семантические возможности археологических свидетельств ограничены, а ранние тексты выражают мировидение, испытавшее сильное влияние религиозных идей, связанных с металлургией, городской цивилизацией, царской властью и организованным жречеством.

Но хотя духовное здание неолита[50] и недоступно нам в его целостности, отдельные его фрагменты сохранились в традициях крестьянских обществ. Древность почитания «священных мест» (ср. §8) и некоторых аграрных и похоронных ритуалов уже не требует доказательств. В Египте XX века ритуальные снопы обвязываются точно так же, как на древних памятниках, которые в свою очередь воспроизводят обычай, унаследованный от доисторических времен. В Аравии Петрее последний сноп закапывается в землю под именем «Старика», т.е. под тем же именем, которое он носил в Египте фараонов. Пшеничное варево, подаваемое на похоронах и поминках в Румынии и на Балканах, называется «колива». Это название (*kollyva*) и соответст-

[49] Сравнительный анализ иконографии и символизма орнаментальных мотивов, обнаруженных на вазах и предметах из бронзы, иногда может ощутимо помочь расширению нашего знания древних религий, начиная со времен расписной керамики и особенно с эпохи металлов.

[50] Мы, разумеется, имеем в виду археологические свидетельства о неолите, полученные на Ближнем Востоке и в Европе.

вующее подношение зафиксировано в Древней Греции, но обычай, очевидным образом, гораздо старше (считается, что именно его следы обнаружены в погребениях Дипилона). Леопольд Шмидт показал, что некоторые мифо-ритуальные сценарии, все еще бытовавшие у крестьян Центральной и Юго-Восточной Европы в начале XX века, сохраняют фрагменты мифов и ритуалов, существовавших в древней, догомеровской Греции. Нет нужды продолжать. Подчеркнем лишь, что подобные обычаи держались в течение четырех-пяти тысяч лет, из которых последние тысячу-полторы под неусыпным оком двух монотеистических религий, известных своей мощью, — христианства и ислама.

§15. Религиозный контекст металлургии: мифология железного века

На смену «мифологии шлифованного камня» пришла «мифология металлов»; самая богатая и самая характерная сложилась вокруг железа. Известно, что «примитивные», так же как и доисторические люди, задолго до того, как они научились использованию наземных железных руд, обрабатывали метеоритное железо. Они обращались с некоторыми рудами, как с камнем, т.е. рассматривали их как сырье для изготовления каменных орудий.[51] Когда Кортес спросил у ацтекских вождей, откуда у них ножи, они показали ему на небо. И действительно, раскопки не обнаружили никаких следов земного железа в доисторических отложениях Нового Света.[52] Люди древнейшего Востока, по всей видимости, держались аналогичных представлений. Шумерское слово «ан-бар», древнейшее обозначение железа, пишется с помощью знаков «небо» и «огонь». Его обычно переводят как «небесный металл» или «звездный металл». Египтяне в течение довольно длительного времени не знали никакого железа, кроме метеоритного. Та же ситуация у хеттов: текст XIV века сообщает, что хеттские цари использовали «черное небесное железо».[53]

Но железо было редкостью (и такой же драгоценностью, как золото), и его использовали по преимуществу в ритуальных целях. Понадобилось изобрести выплавку железа из руд, чтобы положить начало новому этапу истории человечества. В отличие от меди и бронзы, обработка железа очень скоро приняла индустриальный характер. Как только был открыт секрет его выплавки из магнетита или гематита, стало нетрудно добывать большие количества металла, поскольку месторождения были очень богаты и добыча легкой. Но обработка зем-

[51] Ср. *Eliade.* Forgerons et alchimistes, p. 20.
[52] *R.C. Forbes.* Metallurgy in Antiquity, p. 401.
[53] *T.A. Rickard.* Man and Metals, I, p. 149.

ных руд отличалась от обработки метеоритного железа; отличалась она и от выплавки меди и бронзы. Только лишь после изобретения печи и особенно после разработки техники «закаливания» раскаленного добела железа оно смогло занять свое доминирующее положение. Именно обработка земного железа ввела этот металл в повседневный обиход.

Последствия оказались важными и в религиозном плане. Наряду с небесной сакральностью, присущей метеоритам, появилась теллурическая сакральность, связанная с рудниками и рудами. Металлы «возрастают» в недрах земли.[54] Пещеры и шахты уподобляются утробе Матери-Земли. Руды, извлекаемые из рудников, суть в некотором роде «эмбрионы». Они растут медленно, поскольку подчиняются другому временному ритму, нежели растительные и животные организмы; и все же они растут, «вызревают» в подземном мраке. Их извлечение из утробы Матери-Земли есть поэтому операция, производимая до срока. Если бы им дали время доразвиться (т.е. выдержали бы *геологический ритм* времени), руды превратились бы в зрелые, «совершенные» металлы.

Повсюду в мире шахтеры практикуют ритуалы, включающие в себя очищение, пост, медитацию, молитвы и культовые действия. Ритуалы определяются характером предстоящей операции, поскольку они проникают в сакральную зону, признаваемую запретной; они вступают в контакт с сакральностью, не входящей в состав привычного религиозного универсума, сакральностью более глубокой и более опасной. Они испытывают такое чувство, будто рискнули проникнуть в область, не принадлежащую человеку по праву: в подземный мир с его тайнами медленного зарождения минералов во чреве Матери-Земли. Все эти мифы о рудниках и горах, бесчисленные феи, эльфы, гении, фантомы и духи суть многообразные воплощения того *священного присутствия*, с которым сталкивается человек, проникающий в геологические слои Жизни.

Заряженные этой мрачной сакральностью руды отправляются в печи. И тут начинается труднейшая и рискованнейшая операция. Мастер заменяет собой Мать-Землю с тем, чтобы ускорить и усовершенствовать процесс «вызревания». Печи выступают в роли своего рода новой, искусственной утробы, где руды достигают своей зрелости. Отсюда бесконечное множество предосторожностей, табу и ритуалов, сопровождающих процесс выплавки.[55]

---

[54] См. Forgerons et alchimistes, p. 46 sq.

[55] Ср. Ibid, p. 61 sq. Некоторые африканские племена делят руды на «мужские» и «женские»; в древнем Китае, Великий Юй, первый литейщик, различал металлы мужские и металлы женские. — Ibid., p. 37. В Африке выплавка уподобляется половому акту. — Ibid., p. 62.

Металлург, как и кузнец, как и еще прежде гончар — это «хозяин огня». С помощью огня он добивается перехода материи из одного состояния в другое. Что касается металлурга, то он ускоряет «возрастание» руд, он делает их «зрелыми» в чудесно краткие сроки. Плавка оказывается средством «ускорения», но также и средством создать *нечто другое* из того, что уже существовало в природе. Вот почему в архаических обществах литейщики и кузнецы воспринимались как «хозяева огня» — наряду с шаманами, знахарями и колдунами. Но амбивалентный характер металла, наделенного свойствами одновременно сакральными и «демоническими», передается и металлургам и кузнецам: их глубоко уважают, но в то же время боятся, сторонятся и даже презирают.[56]

В ряде мифологий божественные кузнецы выковывают оружие богов, обеспечивая им тем самым победу над драконами или другими чудовищами. В ханаанейском мифе Кусар-и-Хусас (букв. «Ловкий-и-хитрый») выковывает для Баала две палицы, которыми тот побивает Йамму, Повелителя морей и подземных вод (ср. §49). В египетской версии мифа Птах (Бог-Гончар) выковывает оружие, позволяющее Гору победить Сета. Божественный кузнец Тваштар изготавливает оружие Индре для сражения с Вритрой; Гефест выковывает молнию, ударом которой Зевс побеждает Тифона (ср. §84). Но сотрудничество между Божественным кузнецом и богами не ограничивается той помощью, которую он оказывает в решающем сражении за господство над миром. Кузнец работает на богов к тому же как архитектор и ремесленник, он управляет строительством Баалова дворца и оборудует святилища других богов. Более того, Бог-Кузнец связан с музыкой и пением, так что в некоторых культурах кузнецы и медники суть в то же время музыканты, поэты, знахари и колдуны.[57] Представляется, таким образом, что на различных уровнях культуры (что говорит о большой древности) существовала теснейшая связь между кузнечным ремеслом, оккультными техниками (шаманизмом, магией, знахарством и т.д.) и искусством пения, танца и поэзии.

Все эти идеи и верования, сформировавшиеся вокруг ремесел рудокопа, металлурга и кузнеца, заметно обогатили мифологию *homo faber*, унаследованную от каменного века. Но желание содействовать совершенствованию материи имело важные последствия. Принимая на себя ответственность за изменение природы, человек становился на место времени; то, для «созревания» чего в подземных глубинах требовались эоны, мастер готов добыть за несколько недель — печь заменяет земную утробу.

[56] Об амбивалентном положении кузнецов в Африке см.: Ibid., p. 89 sq.
[57] См. Ibid., p. 101 sq.

Еще и тысячелетия спустя мышление алхимиков не изменилось. Персонаж из пьесы Бена Джонсона «Алхимик» заявляет: «Свинец и другие металлы стали бы золотом, *будь у них время на превращение*». Другой алхимик добавляет: «А превращение устраиваем мы, через наше искусство».[58] Борьба за «господство над Временем», высочайшим достижением которой стали «синтетические продукты», полученные с помощью органической химии, — решающий этап на пути к «синтетическому производству Жизни» (гомункул, старая мечта алхимиков) — эта борьба за подмену Времени, характеризующая человека современных технологических обществ, началась уже в железном веке. Мы еще вернемся к оценке ее религиозного значения.

[58] Ср. Ibid., p. 54 sq., 175 sq. См. также главы о западной алхимии и о религиозных импликациях «научного прогресса» в III томе настоящего труда.

Глава III

РЕЛИГИИ МЕСОПОТАМИИ

§16. «История начинается в Шумере...»

Так, мы знаем, называется книга С.Н. Крамера.*[19] Знаменитый американский ориенталист показал, что *самая первая информация* о множестве социальных институтов, религиозных концепций и техник сохранилась в шумерских текстах. Речь идёт о первых *письменных документах*, оригиналы которых датируются III тысячелетием. Но документы эти определенно отражают более архаические верования.

Происхождение и древнейшая история шумерской цивилизации еще плохо изучены. Предполагается, что некое население, говорящее на шумерском языке — не семитском и вообще не приписываемом ни к какой из известных языковых семей, — пришло с севера и расселилось в Нижней Месопотамии. Весьма вероятно, что шумеры подчинили себе местное население, этнический состав которого еще неясен (оно принадлежало к культуре, называемой Обейдской, ср. §13). В скором времени группы кочевников, пришедших из сирийских пустынь и говоривших на одном из семитских языков, аккадском, стали, тоже с севера, проникать в Шумер и вливаться, волна за волной, в шумерские города. К середине III тысячелетия аккадцы, ведомые легендарным вождем Саргоном, захватили власть в шумерских городах. Но еще до этого образовался шумеро-аккадский симбиоз, углубившийся с объединением двух стран. Тридцать-сорок лет назад ученые говорили о слиянии двух этнических групп в единую вавилонскую культуру, но сегодня все сошлись на том, что аккадский и шумерский элементы следует рассматривать по отдельности. Хотя победители и ассимилировали культуру побежденных, по творческому духу два народа разнились между собой.

Это разница чувствуется прежде всего в религиозной сфере. С самых древних времен характерным символом божественного существа была рогатая тиара. Религиозная символика быка в целости и сохранности дошла до Шумера, как и до всего Ближнего Востока, из неолита. Иначе говоря, божественное качество определялось через катего-

рии *силы* и *«трансцендентности» пространства*, т.е. как грозовое небо с раскатами грома (поскольку гром уподоблялся реву быков). «Трансцендентная», небесная структура божественных существ подтверждается знаком, предшествующим их идеограммам. Изначально это была звезда. В соответствии со словарями, звезда обозначает собственно небо. Всякое божественное существо, следовательно, представлялось как небесное; именно поэтому боги и богини лучились очень сильным светом.

Первые шумерские тексты отражают классификационную и систематизаторскую работу жрецов.*[20] Вначале была триада Великих Богов и затем — триада богов планетарных. Далее, мы располагаем длинным списком разного рода божеств, о которых часто неизвестно ничего, кроме их имени. Уже на заре своей истории шумерская религия выглядит «древней». Конечно, обнаруженные к настоящему времени тексты фрагментарны, и их интерпретация исключительно трудна. Тем не менее, несмотря на все белые пятна, мы отдаем себе отчет, что некоторые религиозные традиции уже теряли свою первоначальную значимость. Этот процесс обнаруживается даже на примере триады Великих Богов, имена которых Ан, Энлиль и Энки. Как видно по его имени (*ан* = небо), первый — бог небесный. Ему следовало бы быть верховным, главным в пантеоне, однако он уже демонстрирует синдром *deus otiosus*, [праздного бога, греч.] Более активны и более «актуальны» Энлиль, бог воздуха (называемый также «Великой Горой»), и Энки, «Владыка Земли», бог «оснований», которого современные ученые ошибочно считали богом вод, поскольку, по шумерским представлениям, Землю держит на себе Океан.

До сих пор не найдено еще ни одного собственно космогонического текста, однако некоторые намеки позволяют реконструировать решающие моменты творения, каким его представляли себе шумеры. Богиня Намму (чье имя передается пиктограммой, обозначающей «Первоматерь») считается «породившей Небо и Землю» и «прародительницей всех богов». Тема Изначальных Вод, воображаемых как целое, одновременно космическое и божественное, характерна для архаических космологий. И в нашем случае тоже водная стихия отождествляется с Первоматерью, порождающей путем партеногенеза первую пару сущностей — Небо (Ан) и Землю (Ки) — воплощение мужского и женского начал. Эта первая пара связана, вплоть до слияния в иерогамии. От их союза происходит Энлиль, бог воздуха. Из другого фрагмента мы узнаем, что этот последний разъединил своих родителей: бог Ан поднимает небо вверх, а Энлиль забирает с собой свою мать, Землю.[1] Космогоническая тема размежевания Земли и Неба тоже довольно широко распространена и обнаруживается на разных

[1] См.: *Kramer.* From the Tablets of Sumer, p. 77 sq; *idem.*, The Sumerians, p.145.

уровнях культуры, но, по всей вероятности, ее ближневосточные и средиземноморские вариации восходят в конечном счете к шумерской традиции.

Некоторые тексты описывают совершенство и красоту «начал»: «древние дни, когда всякая вещь была сотворена совершенной» и т.д.[2] Однако похоже, что истинный рай ассоциировался с Тильмуном — страной, где нет ни болезни, ни смерти. Там «никакой лев не убивает, никой волк не уносит ягненка....Никакой человек не говорит: "У меня болят глаза"....Никакой ночной сторож не маячит на своем посту».[3] Между тем, это совершенство было, в сущности, стагнацией. Дело в том, что бог Энки, владыка Тильмуна, спал рядом со своей супругой, так же остававшейся девственницей, как девственной оставалась земля. Проснувшись, Энки соединился с богиней Нингирсу, затем с дочерью, которую та родила, и, наконец, с дочерью этой дочери, поскольку вся теогония должна была завершиться в пределах этого райского края. Однако пустяковое с виду происшествие приводит к первой божественной драме. Бог съедает какие-то только что сотворенные растения, тогда как ему нужно было «задать их судьбу», определить способ их существования и их функцию. Возмущенная этим глупым поступком, Нингирсу объявляет, что больше не будет смотреть на Энки «взглядом жизни», и он, следовательно, умрет. И действительно, бога начинают одолевать неведомые хвори, и его растущая слабость обещает скорый конец. В итоге излечивает его все та же Нингирсу.[4]

В том виде, какой ему дала реконструкция, этот миф несет на себе отпечаток переработки, цели которой неясны. Тема рая, увенчанная теогонией, завершается драмой заблуждения и наказания бога-творца с последующим его угасанием, предвещающим смерть. Ясно, что речь идет о фатальном заблуждении, поскольку Энки *вел себя не в соответствии с принципом, который воплощал*. Эта «ошибка» влекла за собой риск подорвать саму структуру его собственного творения. Другие тексты описывают сетования богов, оказывающихся жертвами судьбы. Ниже мы увидим, какие опасности подстерегали Инанну, когда она нарушала пределы своей власти. В драме Энки удивляет не сама смертная природа богов, но мифологический контекст, в котором она заявляется.

---

[2] См. новый перевод поэмы «Gilgamesh, Enkidu et les Enfers» в сб.: R. Castellino. Mitologia sumero-accadica, pp. 176-181. Египетское понятие о начальном совершенстве см. §25.

[3] Перевод Мориса Ламберта — La Naissance du Mond, p.106.

[4] Мы здесь следуем интерпретации, предложенной в: *R. Jestin.* La religion sumérienne, p.170.

§17. Человек и его боги

Известно, по меньшей мере, четыре шумерских текста, объясняющих происхождение человека. Они настолько различны, что приходится предположить множественность традиций. Один миф рассказывает, что первые человеческие существа выросли из земли, как растения. По другой версии, человека сделали из глины некие божественные мастера, затем богиня Намму слепила ему сердце, а Энки дал жизнь. Есть тексты, которые называют в качестве творца человеческих существ богиню Аруру. И, наконец, по четвертой версии человек был сделан из крови двух богов Лахму, принесенных с этой целью в жертву. Последняя тема была позже заимствована вавилонянами и получила новое толкование в их знаменитой космогонической поэме «Энума элиш» (§21).

Упомянутые мотивы во множестве вариаций встречаются в культурных памятниках по всему миру. Согласно двум из шумерских версий, древний человек каким-то образом заимствовал у богов их субстанцию — жизненное дыхание у Энки или кровь у богов Лахму, из чего следует, что не было непроходимой границы между человеческой и божественной формами существования. Правда, человек был создан, чтобы служить богам, нуждавшимся прежде всего в пище и одежде.[5] Культ понимался как служение богу. Но в то же время, будучи слугами богов, люди не являются их рабами. Жертва представляет собой, в сущности, добровольное приношение и знак верности. Что же касается больших городских празднеств — в честь, например, Нового Года или возведения храма, то все они имеют структуру космологическую.

Раймон Жестэн подчеркивает, что понятия греха, искупления и мотив «козла отпущения» не документированы текстами.[6] Это предполагает, что люди являются не просто слугами богов, но и их подражателями и, следовательно, «соработниками». Раз боги отвечают за космический порядок, люди должны следовать их требованиям, поскольку те отвечают нормам — «указаниям» (*ме*), — обеспечивающим порядок как в мире, так и в человеческом обществе.[7] Указания устанавливают, т.е. *определяют*, судьбу всего сущего, всех форм жиз-

---

[5] Относительно культа ср.: *Kramer.* The Sumerians, p.140 sq.; *A.L. Oppenheim.* Ancient Mesopotamia, p.183 sq.[*21]

[6] *Jestin.* Op.cit., p.184. «Позднее в литературе появляются "покаянные псалмы", но возросшее семитическое влияние не позволяет считать их аутентичным выражением шумерской мысли» (ibid.).

[7] Относительно *ме* различных промыслов, занятий и институций см. *Kramer.* From the Tablets, p.117 sq.; The Sumerians, p. 117 sq. Слово *ме* переводилось как «бытие» (Якобсен) или «божественная сила» (Ландсбергер и Фалькенштейн) и интерпретировалось как «божественная имманентность в мертвой и живой материи, неизменная, врожденная, но безличная и доступная лишь богам» (Дж. Ван-Дэйк).

ни, любого людского, равно как и божественного, предприятия. Актом *намтар* указания формулируется и объявляются. На каждый Новый Год боги фиксируют судьбу предстоящих двенадцати месяцев. Речь идет, конечно, о проявлении на Ближнем Востоке более древней идеи, однако первое ее четко артикулированное выражение принадлежит шумерам, и ее углубление и систематизация — работа шумерских теологов.

Космический порядок постоянно нарушается: сначала «Большим Змеем», грозящим превратить мир в хаос, потом преступлениями, заблуждениями и ошибками людей, которые требуют искупления и «очищения» с помощью различных ритуалов. Однако мир периодически возрождается, или «творится заново», с помощью новогоднего праздника. «Шумерское название этого праздника — *акитиль* — означает "сила, возрождающая мир" (*til* значит "жить" и "возрождаться", так больной "о-живает", то есть выздоравливает); возникает весь цикл закона вечного возвращения».[8] Документированные свидетельства мифо-ритуальных сценариев Нового Года, более или менее схожих между собой, обнаружены в бесчисленном множестве культур. У нас будет возможность оценить их значение, когда мы перейдем к анализу вавилонского праздника *акиту* (§22). Сценарий включает иерогамию двух божеств — покровителей города, которые представлены либо их статуями, либо правителем, носящим титул мужа богини Инанны и воплощающим Думузи,[9] и храмовой иеродулой. В их священном браке воплощалось единение богов и людей, единение, разумеется, преходящее, однако чреватое существенными последствиями. Дело в том, что божественная энергия изливалась таким образом прямо на город — или, иначе говоря, на «Землю», — освящала ее и обеспечивала ей благоденствие и счастье в начинающемся году.

Еще важнее новогоднего праздника было строительство храмов. Так воспроизводилась космогония, поскольку храм — «дворец» бога — представлял прежде всего *imago mundi*. Идея эта древняя и очень широко распространенная (мы снова встретимся с ней в мифе о Баале, §50.) Согласно шумерской традиции, после сотворения человека один из богов основал все пять городов. Он построил их «на голом месте, дал им имена и определил как культовые центры».[10] Затем боги передали прямо правителям план городов и святилищ. Царь Гудеа видит во сне богиню Нибаду, которая показывает ему картину с отмеченными на ней благоприятствующими звездами, и бога, который открывает

---

[8] *Jestin*. Op. cit., p.181.

[9] Ср. *S. R. Kramer*. Le Rite de Mariage sacré Dumuzi-Inanna, p.129; *idem*. The Sacred Marriage Rite, p.49 sq.

[10] Ср. текст, переведенный Крамером, From the Tablets, p.177.

ему план святилища.[11] Модели города и храма имеют, можно утверждать, трансцендентную природу, поскольку они уже существуют на Небе. Архетипы вавилонских городов были заданы в созвездиях: Сиппар — в созвездии Рака, Ниневия — в Большой Медведице, Ассур — в Арктуре и т.д.[12] Это идея, общая для всего Древнего Востока.

Институт царской власти также был «спущен с неба», одновременно с его символами — тиарой и троном.[13] Второй раз они были переданы на землю после потопа. Вера в небесное предсуществование «деяний» и установлений имела большое значение для архаической онтологии. Самое ее знаменитое выражение — платоновская доктрина предсущих идей. Первое документированное выражение доктрины — шумерское, но ее корни уходят, по всей вероятности, во времена доисторические. Теория небесных моделей продолжает и развивает повсеместно распространенную архаическую идею, согласно которой человеческие деяния — не что иное, как повторение (имитация) действий, показанных божественными существами.

§18. Первый миф о потопе

Институт царской власти был повторно принесен на землю после потопа, поскольку эта катастрофа была равнозначна «концу света». Спасся единственный человек — Зиусудра, по шумерской традиции, или Ут-напишти, по аккадской. Однако ему, в отличие от Ноя, не было разрешено жить на освободившейся от вод земле. В какой-то мере обожествленный, во всяком случае, наделенный бессмертием, Зиусудра был отослан в страну Тильмун, а Ут-напишти — к «устьям рек». Из шумерской традиции до нас дошло лишь несколько фрагментов. Невзирая на несогласие и сопротивление некоторых членов пантеона, Великие Боги решили уничтожить человечество, наслав на него потоп. Кто-то вспоминает о достоинствах царя Зиусудры («скромного, послушного, почтительного»). Зиусудра узнает от своего заступника о решении Ана и Энлиля. Далее в тексте большая лакуна. По-видимому, Зиусудра получает точные инструкции касательно строительства ковчега. Через семь дней и семь ночей вновь появляется солнце, и Зиусудра падает в ноги богу солнца Уту. В последнем из сохранившихся фрагментов Ан и Энлиль даруют ему «жизнь бога» и «вечное дыхание» богов и поселяют его в сказочной стране Тильмун.[14]

---

[11] *E. Burrows.* Some Cosmological Patterns in Babilonian Religion, p.65 sq.

[12] Ср. *Burrows.* Op. cit., p.60 sq.

[13] См. «Список шумерских царей», переведенный Крамером, The Sumerians, p.328 sq.

[14] Ср. *Kramer.* From the Tablets, p.177 sq.; *idem.* Sumerian Mythology, p.97 sq.; *G.R. Castellino.* Mitologia, pp. 140-143.

Вновь появляется тема потопа в «Эпосе о Гильгамеше». Этот знаменитый документ, достаточно хорошо сохранившийся, еще лучше проясняет аналогии с библейскими сюжетами. По всей видимости, мы имеем здесь дело с общим источником, и довольно древним. Как известно со времени появления в печати сборников материалов, составленных Р. Андре, Г. Узенером и Дж. Фрэзером, миф о потопе почти универсален, документальные свидетельства о нем обнаружены на всех континентах (хотя в Африке довольно редки) и в разных культурных слоях. Некоторое число вариантов кажется продуктом диффузии, сначала из Месопотамии, потом из Индии. Возможно также, что поводом для этих сказочных историй послужили одно или несколько катастрофических наводнений. Было бы, однако, рискованно объяснять столь распространенный миф феноменами, геологические следы которых не найдены. Большая часть мифов о потопе выглядят как составляющая некоего космического ритма: старый мир, населенный «падшим» человечеством, затапливается водами, и через какое-то время из водного «хаоса» рождается мир новый.[15]

Во многих вариантах мифа потоп является следствием человеческих «грехов» (или ритуальных промахов); иногда его вызывает просто желание божественного существа покончить с человечеством. В месопотамской традиции причину потопа установить затруднительно. Некоторые намеки дают основание считать, что боги приняли это решение из-за «грешников». По другой традиции, гнев Энлиля был вызван невыносимым шумом, производимым людьми.[16] Между тем, изучая мифы других культур, где речь идет о грядущем потопе, можно заметить, что главные его причины кроются *одновременно в человеческих грехах и в одряхлении мира*. Само существование Космоса — тот факт, что он *живет* и *производит* — приводит к тому, что он постепенно деградирует и окончательно разрушается. По этой причине он должен быть сотворен вновь. Иначе говоря, потоп *реализует* в макрокосмическом масштабе то, что *символически* осуществляется в ходе новогоднего праздника: «конец света» и греховного человечества, делающий возможным новое творение.[17]

---

[15] О символизме, связанном с некоторыми мифами о потопе, см.: *Eliade.* Traité d'Histoire des Religions, p. 182 sq.

[16] Мы увидим (§21), что все тот же «шум», на этот раз галдеж молодых богов, мешавших ему спать, был причиной того, что Апсу их уничтожил (ср. Enuma elish, tab. 1, p.21 sq.).

[17] Ср. Aspects du mythe, p.71 sq. По версии, отраженной в «Épopée d'Atrahasis», Эа решил после потопа сотворить семь мужчин и семь женщин[*22]; ср. *Heidel.* The Gilgamesh Epic, pp.259-260.

§19. Сошествие в ад: Инанна и Думузи

Триада планетарных богов состояла из Нанны-Син (Луна), Уту (Солнце) и Инанны, богини звезды Венеры и любви. Божества Луны и Солнца окажутся в зените своего могущества в вавилонскую эпоху. Что же касается Инанны, соответствующей аккадской Иштар, а позднее Астарте, то ей предстояло обладать культовой и мифологической «актуальностью», недостижимой ни для какой другой богини Ближнего Востока. В своем апогее она была одновременно богиней и любви, и войны, простирая свою власть и на жизнь, и на смерть. Подчеркивая полноту ее могущества, ее представляли гермафродитом (*Ishtar barbata*). Личность ее была полностью очерчена уже в шумерскую эпоху, и главный миф о ней был одним из наиболее значительных творений древнего мира. Он открывается любовной историей: Инанна, богиня-хранительница Эреха, вступает в брак с пастухом Думузи,[18] который становится таким образом властителем города. Инанна во весь голос выражает свою страсть и свое счастье: «Я живу в радости! ... Мой Господин достоин священного жезла!». И в то же время она торопит свершение трагической судьбы, предназначенной ее мужу: «О мой любимый, муж сердца моего... я вовлекла тебя в гибельное желание... ты коснулся своими губами моих, ты прижал лицо к моим губам, и потому тебе суждена роковая доля» (*Kramer*, стр. 141).

Эта «роковая доля» была решена в день, когда честолюбивая Инанна решила спуститься в ад, чтобы забрать власть у своей старшей сестры Эрешкигаль. Будучи госпожой «Великого Верхнего Царства», она претендует на то, чтобы править и «Нижним Миром». Ей удается проникнуть во дворец Эрешкигаль, но по мере того, как она миновала Семь Дверей, привратник снимал с нее платья и украшения. Инанна является перед сестрой совершенно нагой — то есть лишенная всей своей «силы». Эрешкигаль устремляет на нее «взгляд смерти», и тело ее застывает. По истечение трех дней ее преданный друг Ниншубура, следуя наставлениям, которые Инанна ему дала перед уходом, сообщает о случившемся богам Энлилю и Нанне-Син, но они отказываются вмешиваться, ведь проникнув в Страну Мертвых — страну, которой правят нерушимые законы, — Инанна «вздумала заняться запретными делами». Тем не менее Энлиль находит решение: он сотворяет двух посыльных и отправляет их в ад, снабжая «пищей жизни» и «живой водой». Прибегнув к хитрости, они оживляют «труп, который висел на гвозде», и Инанна уже готова выйти, как вдруг Семь Судей Ада (Ануннаки) останавливают ее, говоря: «Где это слыхано, чтобы со-

[18] По другой версии, она было сначала предпочла крестьянина Энкимду, но ее брат, бог-солнце Уту, уговорил ее передумать; ср. *S. N. Kramer.* The Sacred Marriage Rite, p.69 sq.; *idem.* Le Rite de Marriage Sacré Dumuzi-Inanna, p.124 sq. Если нет иных указаний, переводы из Крамера цитируются по этой статье.

шедший в ад поднялся обратно без ущерба? Если Инанна хочет подняться из ада, пусть предоставит замену!».[19]

Инанна возвращается на землю в сопровождении отряда демонов, *галла*; они должны вернуть ее назад, если она не отдаст им другого божественного существа. Сначала демоны хотели схватить Нишубуру, но Инанна их останавливает. Потом все они направляются к городам Умма и Бад-Тибира. Городские боги-покровители в ужасе ползают в пыли у ног Инанны, и богиня, смилостившись, решает поискать замену себе в другом месте. Наконец, они являются в Эрех. К своему удивлению и негодованию Инанна обнаруживает, что Думузи, вместо того, чтобы проливать слезы, сидит на своем троне в богатых одеждах, судя по всему, довольный тем, что стал единственным хозяином города. «Она вперила в него взгляд — взгляд смерти! Она произнесла слово — слово отчаяния! Она вскричала — криком проклятия! "Вот этот (говорит она демонам), уведите его!"».[20]

Думузи умоляет своего шурина, бога-солнце Уту, превратить его в змея и бежит в жилище своей сестры Гештинанны, а затем в свою овчарню. Там его хватают демоны, подвергают пыткам и уносят в ад. Эпилог остается неизвестным из-за пробела в тексте. «По всей видимости, слезы Думузи разжалобили Эрешкигаль, и она облегчила его печальную судьбу, решив, что он будет проводить в Нижнем Мире только полгода, а на другие полгода его заменит сестра Гештинанна» (Крамер, стр. 144).

Тот же самый миф излагается в аккадской версии «Сошествия Иштар в ад», однако с некоторыми существенными вариациями. До того, как были изданы и переведены шумерские тексты, можно было подумать, что богиня направилась в «Страну, откуда нет возврата» *после* «смерти» Таммуза, и именно для того, чтобы его вернуть. На такую интерпретацию наталкивают некоторые детали, которых нет в шумерской версии. Прежде всего, это катастрофические последствия пленения Иштар: по аккадской версии, с исчезновением богини полностью прекратилось воспроизведение как человеческого рода, так и животных. Это бедствие можно было понять как разрыв иерогамии богини любви и плодородия и ее возлюбленного супруга Таммуза. Катастрофа мыслилась, по аккадской версии, как космическая. Сами Великие Боги, придя в ужас от неминуемой перспективы прекращения Жизни, вынуждены были вмешаться и освободить Иштар.

Удивляет в шумерской версии психологическая, то есть человеческая, мотивировка осуждения Думузи: все, похоже, объясняется гне-

[19] Перевод *Jean Bottéro*. Annuaire.., 1971-1972, p.85.

[20] Перевод *Bottéro, ibid.* p. 91. В другой версии жест Инанны объясняется страхом. Когда демоны схватили ее, угрожая увести в Нижний мир, она «в ужасе предает в их руки Думузи! Этому юноше (говорит она им), наденьте на ноги цепи...» и т. д. (ibid.).

вом Инанны, когда она обнаружила своего супруга торжественно восседающим на ее троне. Это романтичное объяснение, по-видимому, воспроизводит более архаическую идею: ритуальная, то есть небезвозвратная, «смерть» неотвратимо следует за всяким актом творения или рождения. Цари Шумера, а затем и аккадские, воплощают Думузи в иерогамии с Инанной,[21] что в какой-то мере подразумевает принятие ритуальной «смерти» царя. В таком случае приходится предположить за историей, излагаемой в шумерском тексте, некое «таинство», которое Инанна учредила с целью обеспечить вселенский цикл плодородия. Можно угадать намек на это таинство в презрительном ответе Гильгамеша на предложение Иштар стать ее мужем: он напомнил ей, что это она учредила ежегодный плач по Таммузу,[22] Плач этот, однако, был ритуальным: спуск юного бога в подземное царство оплакивали на восемнадцатый день месяца таммуз (июнь-июль), и притом все знали, что по прошествии шести месяцев он вернется.

Культ Таммуза распространен на Ближнем Востоке более или менее повсеместно. В VI веке Иезекииль (Иез 8:14) ругал женщин, которые оплакивали Таммуза даже на пороге Храма. В конечном счете, Таммуз превращается в драматический и элегический образ юных богов, ежегодно умирающих и возрождающихся. Шумерский же его прототип был, вероятно, более сложной фигурой. Цари, которые его воплощали и таким образом разделяли его судьбу, ежегодно праздновали возрождение мира. Но чтобы возродиться вновь, мир должен быть уничтожен; докосмогонический хаос также предполагал ритуальную смерть царя, его спуск в преисподнюю. Иначе говоря, две космические модальности — жизнь/смерть, хаос/космос, бесплодие/плодовитость — составляли две стороны единого процесса. Это «таинство», зародившееся после открытия земледелия, становится обобщенным принципом объяснения мира, жизни и человеческого бытия. Оно выходит за рамки драмы растительной жизни, поскольку в равной мере правит космическими ритмами, судьбой человека и его отношениями с богами. Миф описывает *неудачную попытку богини любви и плодородия* завоевать царство Эрешкигаль, то есть *отменить смерть*. Отсюда и человек, как и некоторые из богов, должен принять чередование жизнь/смерть. Думузи-Таммуз «исчезает», чтобы вновь «возникнуть» через шесть месяцев. Это чередование — периодическое присутствие и отсутствие бога — несло в себе возможность возникновения «таинств», посвященных «спасению» человека и его загробной судьбе. Значимость роли Думузи-Таммуза, ритуально воплощаемой шумерскими царями, состояла в сближении судеб бога и че-

[21] Ср. *Kramer.* The Sacred Marriage Rite, p. 63 sq.; Le Rite de Mariage Sacré, p. 131 sq.

[22] Табличка VI, 46-47. Перевод Bottéro (p. 83): «Это ведь ты учредила всеобщий траур по Тамузу, твоему первому мужу».

ловека. И всякий смертный, в конце концов, получал надежду на такую царскую привилегию.

§20. Шумеро-аккадский синтез

Большая часть шумерских городов-храмов были объединены Лугальзагеси, правителем Уммы, около 2375 г. до н.э. Это было первое известное нам проявление имперской идеи. Поколением позже это предприятие было повторено, с еще большим успехом, аккадским царем Саргоном, но шумерская цивилизация сохранила при этом все свои структуры. Изменение касалось только правителей городов-храмов: они признавали себя теперь данниками аккадского завоевателя. Империя Саргона рухнула через сто лет в результате нападений кутиев, «варваров», кочевавших в верховьях Тигра. С этого момента история Месопотамии выглядит, как повторение одного и того же сюжета: политическое единство Шумера и Аккада разрушается извне, «варварами», правление которых, в свою очередь, подрывают внутренние распри.

Так что власть кутиев длилась не более одного века, и ее сменило, тоже на один век (ок. 2050-1950 гг.) правление царей Третьей династии Ура. Это была эпоха наивысшего взлета шумерской цивилизации, но и последний период политического могущества Шумера. Под давлением эламитов, вторгавшихся с востока, и амореев, шедших с запада, из сирийско-аравийской пустыни, империя рухнула. В течение двух с лишним веков Месопотамия была разбита на множество государств. Только около 1700 г. Хаммурапи, аморейский правитель Вавилона, смог их объединить. Он сдвинул центр империи к северу, в город, где перед этим правил. Основанная им династия, казавшаяся всемогущей, продержалась менее века. С севера амореев атаковали новые «варвары», касситы, и около 1525 г. они, в конце концов, взяли верх и господствовали в Месопотамии на протяжении четырех веков.

Переход от городов-храмов к городам-государствам и к империи — феномен большого значения для истории Ближнего Востока.[23] Для наших целей важно напомнить, что шумерский язык, уже после того, как на нем перестали говорить (примерно к 2000 г.), сохранял роль литургического и вообще «ученого» языка на протяжении еще пятнадцати веков. Похожей оказалась судьба других литургических языков — санскрита, иврита, латыни, старославянского. Шумерский религиозный консерватизм продолжился в структурах аккадских. Той же самой осталась верховная триада — Ану, Энлиль, Эа (Энки). Триада астральная заимствовала частично семитские имена соответствую-

[23] Первые свидетельства о таких институтах, как профессиональная армия и бюрократия, идут именно оттуда. Со временем их переняли другие государства.

щих божеств: Луна — Син (происходит от шумерского Суэн), Солнце — Шамаш, Венера (звезда) — Иштар (Инанна). Преисподней продолжали править Эрешкигаль и ее муж Нергал. Немногие изменения, вызванные имперскими потребностями, — такие, например, как перенос на Вавилон высшего религиозного статуса и замена Энлиля на Мардука — «потребовали столетий для своего внедрения».[24] Что касается храма, «ничего существенного в его общем плане [...] по сравнению с шумерскими временами не изменилось, разве только размер и число построек».[25]

Тем не менее, ранее существовавшие структуры обогащаются вкладом семитского религиозного гения. Упомянем для начала двух «национальных» богов — вавилонского Мардука и, позднее, ассирийского Ашшура, — которые были возведены в ранг божеств универсальных. Знаменателен также вес, который обрели в культе личные молитвы и покаянные псалмы. Одна из самых красивых вавилонских молитв адресована всем богам, включая тех, которых молящийся, по его смиренному признанию, не ведает. «О, Господь, велики грехи мои! О, бог, которого я не знаю, велики грехи мои!... О, богиня, которую я не знаю, велики грехи мои!... Человек не знает ничего, он не знает даже, грешит он или творит добро... О, мой Господь, не отвергай своего слугу! Грехов моих семижды семь... Изгладь мои прегрешения!».[26] В покаянных псалмах кающийся признает свою вину и громогласно сознается в своих грехах. Исповедь сопровождается специфическими ритуальными жестами: коленопреклонением, простиранием ниц и «расплющиванием носа» (о землю).

Великие боги — Ану, Энлиль, Эа — постепенно теряют главенствующее положение в культе. Верующие обращаются больше к Мардуку и астральным божествам, Иштар и, особенно, Шамашу. Со временем последний становится сугубо универсальным божеством. Один из гимнов утверждает, что богу солнца поклоняются везде, даже у иноземцев; Шамаш покровительствует справедливости — наказывает злодея и вознаграждает правого.[27] Подчеркивается непостижимость богов: они вызывают священный ужас, особенно своим устрашающим светом. Свет выступает как атрибут прежде всего божественный, и в той мере, в какой царь разделяет божественную природу, он и сам сияет.[28]

---

[24] *Jean Nougayrol.* La religion babylonienne, p. 217.

[25] *Ibid.* p. 236.

[26] Перевод по *F.J. Stephens.* — *ANET*, pp. 39-92. Цитируются стихи 21-26, 51-53, 59-60.

[27] См. перевод в *ANET*, pp.387-389.

[28] *A. Leo Oppenheim.* Ancient Mesopotamia, p. 176; *E. Cassin.* La splendeur divine, p. 26 sq., passim.

Еще одно творение аккадской религиозной мысли — ворожба. Отмечается также множество видов магии и развитие оккультных дисциплин (особенно астрологии), которые становятся позже популярны по всему азиатскому миру и Средиземноморью.

В целом, можно сказать, что семитский вклад характеризуется значительным весом личного элемента в религиозной практике и возведением некоторых богов в высший ранг. В то же время этот новый и грандиозный месопотамский синтез несет в себе трагическое видение человеческой судьбы.

§21. Сотворение мира

Космогоническая поэма, известная под именем «Энума элиш» (по первым ее словам: «Когда наверху...»), представляет собой, наряду с «Эпосом о Гильгамеше», наиболее важное произведение аккадской религии. По величественности, драматическому напряжению, усилию связать вместе теологию, космогонию и сотворение человека, ей нет равных в шумерской литературе. В «Энума элиш» рассказ о начале мира подчинен цели восхваления Мардука. Темы, несмотря на новое толкование, остаются древние. Прежде всего — первоначальный образ нерасчлененного водного целого, из которого выделяется первая пара, Апсу и Тиамат. (Иные источники уточняют, что Тиамат представляет море, а Апсу — пресную водную массу, в которой плавает Земля.) Как и многие другие первичные божества, Тиамат одновременно — и женщина, и существо двуполое. Смешение соленых и пресных вод порождает другие божественные пары. О второй из них, Лахму и Лахаму, практически ничего неизвестно (по одному из преданий, ими пожертвовали, чтобы сотворить человека). Что же касается третьей пары, Аншар и Кишар, их имена на шумерском означают «совокупность высших элементов» и «совокупность низших элементов».

Проходит время («тянутся дни, множатся года»).[29] Из иерогамии этих двух взаимодополняющих «совокупностей» рождается бог Неба Ану, который, в свою очередь, порождает Нудиммуда (= Эйя, Эа).[30] Своими играми и криками молодые боги тревожат покой Апсу. Последний жалуется Тиамат: «Их поведение невыносимо. Я не могу ни отдохнуть днем, ни спать ночью. Я хочу их уничтожить, чтобы положить конец их возне. И да воцарится у нас тишина, чтобы мы могли (наконец) поспать!» (I, 37-39). В этих строках можно прочесть нос-

[29] Табличка I, 13. Если нет других указаний, цитаты приводятся по переводу Пола Гарелли и Марселя Лейбовича — La naissance du monde selon Akkad, pp. 133-145. Использовались также переводы Лаба, Хейделя, Шпейсера и Кастеллино.

[30] Из великой шумерской триады исчез Энлиль. Его место занимает Мардук, сын Эйя.

тальгию «материи» (то есть формы бытия, соответствующей инерционности и бесчувствию субстанции) по первоначальному покою, сопротивление всякому движению как первичное условие космогонии. Тиамат «с бранью набросилась на супруга. Она испустила вопль боли и страдания [...]: "Что такое! Мы сами разрушим то, что сотворили! Конечно, их поведение безобразно, но надо быть терпеливыми и мягкими"» (I, 41-46). Однако Апсу уговорам не поддавался.

Когда молодые боги узнали о решении своего прародителя, «они застыли в безмолвии» (I, 58). Но «всезнающий Эйя» опередил события. С помощью магических заклинаний он погружает Апсу в глубокий сон, забирает у него и «надевает на себя его сияние» и, предварительно связав, убивает. Эйя становится таким образом богом вод, которые он называет с этих пор *апсу*. В самой глубине апсу, «в палатах судеб, в святилище первообразов» (I, 79) его супруга Дамкина рождает Мардука. В тексте превозносится грандиозное великолепие, мудрость и всемогущество бога, рожденного последним. И тогда Ану снова восстает на старших. Он вызвал четыре ветра «и поднял волны, чтобы обеспокоить Тиамат» (I, 108). Боги, лишившись отдыха, обращаются к матери: «Когда убивали Апсу, супруга твоего, ты, вместо того, чтобы защитить его, осталась в стороне, ни слова не сказала» (I, 113-114).

На этот раз Тиамат решила действовать. Она создала чудовищ, змей, «огромного льва», «яростных демонов» и других — «обладателей беспощадного оружия, бесстрашных воинов» (114). И «между своих перворожденных богов [...] она возвеличила Кингу» (147 и сл.). Тиамат прикрепила к груди Кингу таблицы Судеб и возложила на него верховную власть (155 и сл.). Наблюдая эти приготовления, молодые боги струсили. Ни Ану, ни Эйя не осмеливаются бросить вызов Кингу. И только Мардук принимает бой, но лишь при условии, что верховная власть отходит ему. Боги поспешно соглашаются. Исход битвы между двумя войсками решается поединком Тиамат и Мардука. «Как только Тиамат открыла пасть, чтобы его проглотить» (IV, 97), Мардук метнул четыре бешеных ветра, которые «надули ее тело. Она так и осталась с раздутым животом и разинутым ртом. Тогда он выпустил стрелу, которая проткнула ей живот, разорвала внутренности и пронзила сердце. Так победив ее, он отнял у нее жизнь, бросил труп на землю и встал на него» (IV, 100-104). Сторонники Тиамат попытались спастись бегством, но Мардук их «связал и поломал их оружие» (111); потом он заковал Кингу в цепи, сорвал с него таблицу Судеб и прикрепил ее на грудь себе (120 и сл.). Под конец он вернулся к Тиамат, рассек ее череп и разъял труп на две части, «как раковину» (137); одна половина стала небесным сводом, другая землей. Мардук вознес на небо копию дворца апсу и установил пути светил. Пятая табличка рассказывает об устройстве планетарной вселенной, об установлении

времени и об образовании земли из членов Тиамат (из ее глаз текут Тигр и Евфрат, «из петли ее хвоста он сотворил веревку, связующую небо и землю», V, 59; и т.д.).

И, наконец, Мардук решил сотворить человека, чтобы «возложить на него служение богам, для их облегчения» (VI, 8). Побежденные и закованные в цепи боги все еще ждали наказания. Эйя предложил, чтобы в жертву был принесен кто-то один. Когда узников спросили, кто «развязал войну, подбил Тиамат на бунт и вступил в бой» (VI, 23-24), все назвали одно имя — Кингу. Ему перерезали жилы, и из его крови Эйя создал человеческий род (VI, 30).[31] Далее поэма описывает строительство святилища в честь Мардука (т.е. его дворца).

Используя традиционные мифологические темы, «Энума элиш» рисует космогонию довольно мрачную и антропологию пессимистическую. Для возвышения юного Мардука богам первоначального времени, прежде всего Тиамат, придаются демонические свойства. Тиамат — уже не только примитивная хаотическая целостность, предшествующая всей космогонии, она оказывается в итоге создательницей бесчисленных чудовищ; ее творческое начало оборачивается чисто негативным. Процесс творения, каким он представлен в «Энума элиш», очень скоро попадает под угрозу из-за желания Апсу уничтожить молодых богов, то есть пресечь в зародыше создание Вселенной. (Какой-то «мир» уже существовал, поскольку боги размножались и где-то «обитали», однако это был модус существования чисто формальный.) Убийство Апсу открывает серию «убийств–творений», поскольку Эйя не просто занимает его место, но вносит в водную массу первые зачатки организации («на этом месте он установил свое обиталище [...], он учредил святилище»). Космогония есть результат конфликта между двумя группами богов, но войско Тиамат включает в себя также чудовищ и демонических тварей. Иначе говоря, сама «первоначальность», как таковая, представляется источником «негативного творчества». Небо и землю Мардук создает из останков Тиамат. Эта тема, встречающаяся и в других традициях, допускает различные интерпретации. Будучи создана из тела первичного божества, Вселенная несет в себе его субстанцию, но можно ли говорить о субстанции божественной после того, как Тиамат была «демонизирована»?

Таким образом, Космос обладает двойной природой: амбивалентный, если не просто демонический, «материал», и божественная, приданная ему Мардуком, «форма». Небесный свод образован из половины трупа Тиамат, но звезды и созвездия становятся «обиталищами» или образами богов. Земля сама по себе составлена из другой половины Тиамат и ее различных органов, но она освящена городами и хра-

[31] Добавим, что существуют другие традиции касательно космологии и сотворения человека.

мами. В конечном счете, мир оказывается результатом смешения хаотической и демонической «первоначальности», с одной стороны, и божественной творческой силы, участия и мудрости, с другой. Эта космогоническая формула, наверное, самая сложная из тех, к каким пришла месопотамская мысль. Она объединила в смелом синтезе все структуры божественного сообщества. Некоторые из них стали непонятны или неприменимы.

Что касается сотворения человека, то здесь продолжена шумерская традиция (человек сотворен, чтобы служить богам) — особенно версия, которая возводит его происхождение к принесению в жертву двух богов Лахму. Добавляется, однако, отягчающее обстоятельство: хотя Кингу был одним из первых богов, он обернулся демоном, предводителем войска чудовищ и демонов, созданного Тиамат. Человек, таким образом, состоит из материи демонической — крови Кингу. Разница с шумерской версией существенная: здесь можно говорить о трагическом пессимизме, поскольку человек предстает обреченным в силу самого своего генезиса. Его единственная надежда — в том, что лепил его Эйя, и он, стало быть, обладает «формой», созданной великим богом. В этом смысле творение человека и начало мира симметричны. В обоих случаях первоматерия состоит из субстанции первоначального божества, падшего, демонизированного и умерщвленного победоносными молодыми богами.

§22. Священная природа месопотамского властителя

В Вавилоне поэму «Энума элиш» читали в храмах на четвертый день празднеств Нового Года. Этот праздник — по-шумерски *загмук* («начало года»), по-аккадски *акиту* — длился первые двенадцать дней месяца нисан. Он включал целый ряд действий. Назовем наиболее важные из них: 1) день царского искупления, соответствующий «заточению» Мардука; 2) освобождение Мардука; 3) ритуальные битвы и триумфальная процессия в Бит Акиту (дом новогоднего празднества) под водительством царя, завершающаяся пиршеством; 4) иерогамия царя с храмовой жрицей, олицетворяющей богиню; 5) определение судеб богами.

Первое действие мифо-ритуального сценария — унижение царя и заточение Мардука — обозначает регрессию мира в докосмогонический хаос. В святилище Мардука первосвященник снимал с царя символы его власти (скипетр, кольцо, меч и корону) и бил по лицу. Затем, стоя на коленях, царь делал заявление о своей невиновности: «Я не совершал греха, о Господь моей страны, я не оставлял заботу о твоей божественности». Первосвященник отвечал от имени Мардука: «Не

бойся... Мардук услышит твою молитву. Он расширит твое царство...».[32]

Тем временем народ искал Мардука, «заточенного в горе», — формула, обозначавшая смерть божества. Как мы видели в случае Инанны–Иштар, эта смерть не считалась окончательной, однако богиню надо было выкупить из преисподней. Мардука тоже заставляли спуститься вниз, «далеко от солнца и света».[33] В конце концов его спасали, и боги воссоединялись (то есть их статуи ставили рядом) для определения судеб. (Этот эпизод соответствует утверждению Мардука в качестве верховного божества в «Энума элиш».) Царь ведет процессию к Бит Акиту, зданию, расположенному за пределами города. Процессия представляет воинство богов, выступающее против Тиамат. По одной из надписей Синнахериба можно предположить, что так имитировалась первоначальная битва. Царь олицетворял Ашшура (бога, который сменил Мардука).[34] Иерогамия происходила после возвращения с пиршества в Бит Акиту. Последним актом было определение судеб[35] каждого месяца года. «Определяя» их, осуществляли ритуальное сотворение года, то есть обеспечивали благополучие, плодородие, богатство вновь рожденного мира.

Акиту представляет собой месопотамскую версию довольно распространенного мифо-ритуального сценария, по которому, в частности, праздник Нового Года рассматривался как повторение космогонии.[36] Поскольку периодическое возрождение Космоса составляет великую надежду традиционных обществ, мы будем часто обращаться к теме новогоднего праздника. Отметим сразу, что множество эпизодов акиту встречается (если ограничиться Ближним Востоком) в Египте, у хеттов, в Угарите, в Иране, у мандеев. Так, например, «хаос», ритуально реализуемый в последние дни года, ознаменовывался оргиастическими эксцессами типа сатурналий — попранием всех общественных норм, тушением огней и возвращением мертвых (представляемых масками). Бои между двумя группами актеров отмечались в египетских, хеттских и угаритских документах. Обычай «фиксировать судьбы» будущих 12 месяцев в течение 12 дней, вставляемых для выров-

---

[32] Цит. по: *H. Frankfort*. La royauté et les dieux, p. 409.

[33] Классические авторы говорят о «склепе Бела» (Мардука) в Вавилоне. Весьма вероятно, что речь идет о *зиккурате* храма Этеменанки, считавшемся временной могилой бога.

[34] Некоторые указания позволяют предположить, что разыгрывалось сражение между двумя группами актеров.

[35] Точно так же Мардук определял в «Энума элиш» законы, управляющие вселенной, которую он только что сотворил.

[36] Ср. *Eliade*. Le mythe de l'éternel retour (изд. 1969), p. 65 sq.; Aspects du mythe, p. 56 sq.*[23]

нивания календаря, еще сохраняется на Ближнем Востоке и в Восточной Европе.[37]*[24]

Роль царя в акиту недостаточно известна. Его «унижение» соответствует возвращению мира в «хаос» и заточению Мардука в горе. Царь изображает бога в битве против Тиамат и в иерогамии с храмовой жрицей. Однако идентификация с богом отмечается не всегда: по сценарию своего унижения, как мы видели, царь обращается к Мардуку. В то же время сакральная природа месопотамского суверена подтверждается совершенно достоверно. Мы упоминали священный брак шумерского царя, представляющего Думузи, с богиней Инанной: эта иерогамия происходила в ходе новогоднего праздника (§19). Для шумеров царская власть была дана небом; ее источник считался божественным, и эта идея сохраняется до самого конца ассиро-вавилонской цивилизации.

Сакральная природа суверена утверждалась множеством способов. Его называли «царем стран» (то есть мира) или «четырех сторон света». Первоначально эти титулы предназначались богам.[38] Точно как у богов, вокруг его головы сиял сверхъестественный свет.[39] Еще до рождения боги предопределяли его верховность. Хотя признавалось земное происхождение царя, он рассматривался как «сын богов» (Хаммурапи объявляет, что рожден Сином, Липит-Иштар — Энлилем). Это двойное происхождение делало царя наилучшим посредником между богами и людьми. Царь представлял народ перед богами и брал на себя грехи своих подданных. Иногда он должен был принять смерть за их преступления; по этой причине у ассирийцев был «заместитель царя».[40] В текстах говорилось, что царь живет в непосредственной связи с богами, в сказочных садах, где растет Древо Жизни и течет Живая Вода.[41] (На самом деле это он и его свита съедали пищу, ежедневно подносимую статуям богов.) Царь — «посланец» бога, «пастырь народа», призванный богом[42] установить на земле справедливость и мир. «Когда Ану и Энлиль призвали Липит-Иштара царствовать в стране и установить в ней справедливость [...], тогда я, Липит-Иштар, скромный пастух из Ниппура [...], установил справедливость в Шумере и Аккаде, как повелел Энлиль».[43]

---

[37] Ср. Le Mythe de l'éternel retour, p. 81 sq.

[38] Ср. *Frankfort.* La Royauté, p. 303 sq.

[39] Этот свет — по-аккадски *меламму* — соответствует иранскому *хварэна*; ср. *Oppenheim.* Ancient Mesopotamia, p. 206; *Cassin.* La splendeur divine, 65 sq.*[25]

[40] *Labat.* Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonnienne, p. 352 sq., *Frankfort.* Op cit., 342 sq.

[41] Именно царь является садовником, который заботится о Древе Жизни; ср. *Widengren.* The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, особ. pp. 22 sq., 59 sq.

[42] Ср. Введение в «Кодекс Хаммурапи» (I, 50). — *ANET*, p. 164.

[43] Пролог к «Кодексу Липит-Иштара». — *ANET:* 159. См. тексты, переведенные в:

Можно сказать, что царь разделял с богами их природу, но богом не становился. Он *представлял* бога, и на архаических стадиях культуры это подразумевало, что в каком-то смысле он был тем, что представлял. Во всяком случае, месопотамский царь как посредник между миром людей и миром богов осуществлял собственной персоной ритуальный союз между двумя модальностями существования, божественной и человеческой. Благодаря этой своей двойной природе царь рассматривался, по крайней мере, метафорически, как творец жизни и плодородия. *Однако он не был богом, еще одним членом пантеона* (каким был египетский фараон: ср. §27). Верующие не обращали к нему свои молитвы, наоборот, они просили у богов благословения для их Царя, поскольку последний, несмотря на свою близость к божественному миру, несмотря на иерогамию с некоторыми богинями, не достигал преобразования своей человеческой природы. В конце концов, он оставался смертным. Все помнили, что даже легендарный Гильгамеш, царь Урука, потерпел фиаско в своей попытке достичь бессмертия.

§23. Гильгамеш в поисках бессмертия

«Эпос о Гильгамеше» — это, конечно же, самое знаменитое и популярное из вавилонских произведений. Его герой, Гильгамеш, царь Урука, прославился уже во времена архаические. Найдены шумерские версии многих эпизодов его легендарной жизни. И все-таки, несмотря на эти перенятые мотивы, «Эпос о Гильгамеше» является продуктом гения семитского. Именно на аккадском языке была создана из разрозненных эпизодов одна из самых трогательных историй о поисках бессмертия или, точнее, об окончательном провале попытки, которая имела, казалось бы, все шансы на успех. Эта сага, открывающаяся сценами эротических эксцессов ее героя, царя-тирана, раскрывает, в конечном счете, неспособность радикально преодолеть человеческую природу с помощью чисто «героических» достоинств.

Между тем Гильгамеш был на две трети существом божественным, сыном богини Нинсун и смертного.[44] Уже в самом начале текст превозносит его многознание и созданные им грандиозные строения. Но тут же нам представляют деспота, насилующего женщин и юных девушек и изматывающего мужчин на непосильных работах. Жители призывают богов, и те решают создать существо гигантского роста, способное противостоять Гильгамешу. Этот полудикарь, которому дают имя Энкиду, мирно живет с дикими зверями, пьет с ними вместе

J. Zandee. Le Messie, pp. 13, 14, 16.

[44] В соответствии с шумерской традицией — «верховного жреца» города Урук; ср. *A. Heidel*. The Gilgamesh Epic, p. 4.

из одного источника. Гильгамеш узнает о его существовании сначала из сна, потом от видевшего его охотника. Он подсылает к нему куртизанку, чтобы та околдовала его своими чарами и заманила в Урук. Как и задумали боги, два героя, встретившись, меряются силой. Гильгамеш оказывается победителем, но проникается к Энкиду дружескими чувствами и берет его в товарищи. Все же планы богов не сорваны: с этого момента Гильгамеш тратит свои силы в героических приключениях.

В компании с Энкиду он направляется в далекий сказочный кедровый лес, который охраняет могущественное чудовище Хувава. Герои убивают его, срубив предварительно его священный кедр. Вернувшегося в Урук Гильгамеша замечает Иштар. Она предлагает ему жениться на ней, но он высокомерно отказывается. Иштар умоляет своего отца Ану создать «Небесного быка», чтобы уничтожить Гильгамеша и его город. Сначала Ану отказывается, но потом, когда Иштар пригрозила вызвать мертвых из ада, соглашается. «Небесный бык» нападает на Урук, и от его рева люди царя падают сотнями. Однако Энкиду ухитряется схватить его за хвост, и Гильгамеш вонзает ему в затылок меч. Разгневанная Иштар взбирается на городскую стену и проклинает царя. Опьяненный победой, Энкиду отламывает бедро быка и бросает под ноги богини, осыпая ее оскорблениями. Это кульминационный момент в жизни двух героев, но одновременно это и пролог к трагедии. В ту же ночь Энкиду снится, что он приговорен богами. Наутро он заболевает и через двенадцать дней умирает.

Неожиданный поворот событий меняет Гильгамеша до неузнаваемости. Семь дней и семь ночей он оплакивает друга и отказывается его хоронить. Он надеется, что его плач вернет того к жизни. И только при первых признаках разложения тела он сдается, и Энкиду с пышными почестями предают земле. Царь уходит из города и бродит по пустыне, причитая: «Неужели и меня не станет, как Энкиду?» (табличка IX, столбец I, строка 4).[45] Мысль о смерти ужасает его. Героические подвиги не утешают. Поэтому его единственной целью становится избежать человеческой судьбы, обрести бессмертие. Он знает, что знаменитый Ут-напишти, спасшийся при потопе, все еще жив, и отправляется его искать.

Его странствия полны испытаний в духе инициации. Он приходит к горам Машу и обнаруживает дверь, через которую каждый день проходит Солнце. Дверь охраняют два человека-скорпиона, «увидеть которых достаточно, чтобы умереть» (IX, II, 7). Бесстрашный герой скован страхом и униженно падает ниц, но люди-скорпионы распознают божественную часть Гильгамеша и разрешают ему проникнуть

[45] Если нет других указаний, цитаты приводятся по переводу: *Contenau*. L'Épopée de Gilgamesh.

в туннель. Через двенадцать часов хождения в темноте Гильгамеш попадает по другую сторону гор, в волшебный сад. Затем доходит до берега моря, встречает нимфу Сидури и спрашивает, где найти Ут-напишти. Сидури пытается уговорить его изменить свои планы: «Когда боги делали человека, они предназначили его для смерти, а жизнь оставили себе. Набей живот, Гильгамеш, и веселись дни и ночи. Сделай из каждого дня праздник, пляши и играй день и ночь...».[46]

Однако Гильгамеш упорствует в своем решении, и Сидури направляет его к Ур-Шанаби, лодочнику Ут-напишти, который находился поблизости. Они пересекают Воды смерти и выходят на берег, где живет Ут-напишти. Гильгамеш спрашивает, как ему удалось достичь бессмертия. Так он узнает об истории Потопа и о решении богов «породниться» с Ут-напишти и его женой, поселив их в «устьях рек». Но «для тебя кто созовет богов на совет, чтобы ты обрел жизнь, которую ищешь?» (IX, 198). Дальше следует неожиданное продолжение: «Попробуй-ка не спать шесть дней и семь ночей!» (IX, 199). Речь, несомненно, идет о самом трудном из посвятительных испытаний: победа над сном, «бдение» равносильно преодолению человеческой природы.[47] Надо ли это понимать так, что Ут-напишти, зная, что боги не удовлетворят просьбу Гильгамеша о бессмертии, предложил ему получить бессмертие через инициацию? Герой уже выдержал некоторые испытания: переход через туннель, соблазны Сидури, преодоление Вод смерти. Это были испытания героического типа. На сей же раз речь шла об испытании духовном, поскольку только исключительная сила воли могла продержать человека бодрствующим шесть дней и семь ночей. Гильгамеш тут же засыпает, и Ут-напишти саркастически восклицает: «Гляньте на сильного человека, возжелавшего бессмертия, — сон, как буйный ветер, подхватил его!» (203-204). Он спит шесть дней и семь ночей, и когда Ут-напишти его будит, Гильгамеш еще и ворчит, что ему не дали даже вздремнуть. Однако он вынужден признать очевидное и снова ударяется в плач: «Что мне делать, Ут-напишти, куда идти? Демон захватил мое тело, в комнате, где я сплю, живет смерть, и куда бы я ни пошел, смерть всегда рядом!» (230-34).

Гильгамеш снова готовится в путь, но в последний момент Ут-напишти по совету жены открывает ему «секрет богов» — место, где находится растение, восстанавливающее молодость. Гильгамеш спускается на дно моря, достает растение[48] и, довольный, отправляется назад. Через несколько дней пути он замечает источник с чистой водой

[46] Табличка X, столб. III, 6-9; перевод *Jean Nougayrol.* Histoire des Religions, I, p. 222.

[47] Ср. *Eliade.* Naissances mystiques, p. 44 sq.

[48] Спрашивается, почему он не съел его сразу, как сорвал, но отложил на потом; ср.: *Heidel.* Op. cit., p. 92, n. 211.

и спешит умыться. Привлеченная запахом растения, из воды выплывает змея, съедает растение и сбрасывает с себя старую кожу,[49] Рыдая, Гильгамеш жалуется Ут-напишти на свою несчастную судьбу. Этот эпизод можно толковать как неудачу еще одного испытания типа инициации: герой не смог воспользоваться неожиданным подарком, то есть ему не хватило «мудрости». Текст обрывается на возвращении Гильгамеша в Урук, где он зовет Ур-Шанаби подняться на городскую стену и полюбоваться зданиями.[50]

В «Эпосе о Гильгамеше» мы видим драматическую картину человеческой судьбы, определяемой неизбежностью смерти. С другой стороны, этот первый шедевр мировой литературы дает понять, что некоторые могут рассчитывать на бессмертие без помощи богов при условии, что выдержат ряд испытаний типа инициации. С этой точки зрения история Гильгамеша — это скорее повесть о провале инициации.

§24. Судьба и боги

К сожалению, нам неизвестен ритуальный контекст месопотамской инициации, если предположить, что он существовал. Инициатический смысл поисков бессмертия надо расшифровывать по особости испытаний, которым подвергся Гильгамеш. Романы о короле Артуре представляют ту же ситуацию, они тоже изобилуют символами и посвятительными мотивами, хотя невозможно определить, составляют ли они прямой ритуальный сценарий, воспроизводят ли кельтскую мифологию, сакральное герметическое знание или просто являются плодом воображения. Но в случае этих романов мы, по крайней мере, знаем посвятительные традиции, которые предшествовали их написанию, в то время как предыстория сценария инициации, предположительно заключенного в похождениях Гильгамеша, нам неизвестна.

Утверждается, и не без оснований, что аккадская религиозная мысль делает акцент на человеке. В конечном счете, история Гильгамеша парадигматична: она заявляет о непрочности человеческого существования, о невозможности даже для героя достичь бессмертия. Человек сотворен смертным, и сотворен единственно для услужения богам. Эта пессимистическая антропология была сформулирована уже в «Энума элиш», и мы обнаруживаем ее же в других важных религиозных текстах. «Диалог хозяина и слуги» кажется продуктом нигилизма, усугубленного неврозом: хозяин не знает даже, чего он хочет. Он подавлен тщетой всякого человеческого усилия: «Поднимись на

[49] Это хорошо известная фольклорная тема: сбрасывая старую кожу, змея обновляет свою жизнь.

[50] Табличка XII в шумерском варианте была добавлена позднее; изложенные в ней истории не имеют прямого отношения к рассказу, который мы здесь привели.

возвышения старых руин и пройди их вдоль и поперек, посмотри на людские черепа прошлых времен и нынешние: кто здесь злодей, а кто милостивый благодетель?».[51]

В другом знаменитом тексте, «Диалоге о человеческом ничтожестве», который называют «Вавилонским Экклезиастом», отчаяние еще горше. «Курит ли благородный лев, насытившись лучшим мясом, фимиам, чтобы утешить свою богиню?...А я, разве я уклонялся от жертвоприношений? [Нет], я молился богам, я приносил положенные жертвы богиням...» (строка 51 и сл.). С самого детства этот добродетельный человек старался понять мысль бога, скромный и благочестивый, он внимал богине. Между тем, «бог дал мне вместо богатства скудость» (строка 71 и сл.). И, наоборот, негодяй и безбожник разбогател (строка 236). «Толпа прославляет слово знаменитости, поднаторевшей в преступлениях, но унижает существо скромное, не совершавшее насилия». «Злодей оправдан, а добродетельного преследуют. Разбойнику достается золото, а слабый тем временем голодает. Могущество дурного человека они укрепляют, а немощного губят, слабого сокрушают» (строка 267 и сл.).[52]

Это отчаяние идет не от размышлений на тему тщеты человеческого существования, но от чувства общей несправедливости: плохие люди торжествуют, молитвы не помогают, боги кажутся безразличными к человеческим делам. Со II тысячелетия схожие духовные кризисы происходят и в других местах (в Египте, Израиле, Индии, Иране, Греции) с разными последствиями, поскольку реакция на нигилистические переживания этого типа варьируется в зависимости от специфического для каждой культуры религиозного духа. Но в месопотамской мысли боги не всегда оказываются бесчувственными. В одном из текстов описаны физические и умственные страдания невинного человека, которого сравнивали с Иовом. Это настоящий праведник; он страдает, лишенный помощи богов. Бесчисленные болезни превратили его в существо, «погрязшее в собственных нечистотах». Близкие уже оплакивали его как мертвого, когда в ряде снов ему открылось, что Мардук его спасет. Словно в экстатическом трансе, он собственными глазами видит: бог уничтожает демонов его болезни и вырывает из его тела боль, как с корнем вырывают растение. В итоге праведник, уже здоровый, выражает благодарность Мардуку, пройдя ритуально через 12 дверей его храма в Вавилоне.[53]

В конечном счете, делая акцент на человеке, аккадская религиозная мысль показывала пределы человеческих возможностей. Расстоя-

[51] A Pessimistic Dialogue between Master and Servant, строка 84; перев. R.H. Pfeiffer. — *ANET*, p. 438.

[52] A Dialogue about human misery, перев. Pfeiffer. — *ANET*, pp. 439-440.

[53] I will praise the Lord of Wisdom, перев. Pfeiffer. — *ANET*, pp. 434-437.

ние между богом и человеком непреодолимо. Но при этом человек не замкнут в своем одиночестве. Во-первых, он причастен стихии духовности, которую можно считать божественной: это его «дух», илу (букв. «бог»).[54] Затем у него есть надежда посредством ритуалов и молитв получить благословение богов. И главное, он знает, что составляет часть вселенной, проникнутой гомологиями: он живет в городе, представляющем собой *imago mundi,* где храмы и зиккураты выступают как Центры Мира. Тем самым обеспечивается сообщаемость человека с небом и богами. Вавилон был Баб-ил-ани, «Воротами богов», поскольку именно в этом месте боги сходили на землю. Очень многие города и святилища назывались «Связью Неба и Земли».[55] Другими словами, человек жил не в замкнутом мире, отделенном от богов и полностью изолированном от космических ритмов. Кроме того, система соответствий между Небом и Землей позволяла понять и земные реалии, и влияние на них небесных прототипов. Вот пример: поскольку каждой планете соответствовал какой-то металл и какой-то цвет, все, что было окрашено, находилось под влиянием какой-либо планеты. Но каждая планета принадлежала какому-то богу, который тем самым оказывался представлен соответствующим металлом.[56] В результате, ритуальным образом манипулируя тем или иным металлическим предметом или полудрагоценным камнем определенного цвета, человек считал, что попадает под покровительство того или иного божества.

Наконец, многочисленные техники прорицания, большая часть которых была развита в аккадскую эпоху, давали возможность узнать будущее. Считалось, что таким образом можно избежать некоторых несчастий. Разнообразие техник и значительное количество оказавшихся доступными письменных документов свидетельствует о престиже, котором пользовалось гадание во всех социальных слоях. Наиболее разработанным из методов было гадание на внутренностях жертвенного животного, самым же дешевым — гадание на воде: в воду заливалось немного масла (или наоборот), и толковались «знаки», которые можно было прочесть по формам пятен, образуемых двумя жидкостями. Астрология, развившаяся позже других техник, практиковалась главным образом в окружении правителей. Что касается тол-

---

[54] Это наиболее важный элемент личности. Другие — это *иштару* (его судьба), *ламассу* (его индивидуальность; похоже на статую) и *шеду* (сравнимо с «*гением*»); ср. *A.L. Oppenheim.* Ancient Mesopotamia, pp. 198-206.

[55] Ср. *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour, p.26 sq.

[56] Золото соответствовало Энлилю, серебро — Ану, бронза — Эйя. Поскольку Шамаш заменил Энлиля, он стал «покровителем» золота; ср. B. *Meissner.* Babylonien und Assyrien, II, pp. 130 sq., 254.

кования снов, то его к началу II тысячелетия дополнили методами «отвода» дурных предзнаменований.[57]

Все техники гадания имели целью обнаружение «знаков», дешифровка которых производилась по некоторым традиционным правилам. Таким образом, *мир открывался уже структурированным и управляемым законами.* Расшифровав знаки, человек достигал знания будущего, или, иначе говоря, *«овладевал» временем*, поскольку он предвидел события, которые только должны были произойти. Внимание, уделяемое «знакам», приводит к открытиям, имеющим реальную научную ценность. Некоторые из этих открытий были подхвачены и усовершенствованы греками. Однако вавилонская наука оставалась наукой «традиционной» в том смысле, что научное знание сохраняло «целостную» структуру, то есть несло в себе космологические, этические и «экзистенциальные» импликации.[58]

Похоже, что приблизительно к 1500 г. творческая эпоха месопотамской мысли завершилась. В течение последующих десяти веков интеллектуальная деятельность сводилась, по всей видимости, к упражнению эрудиции и компиляциям. Но мировое влияние месопотамской культуры, отмечаемое с самых древних времен, сохраняется и растет. Идеи, верования и техники месопотамского происхождения циркулируют от Средиземноморья до Гиндукуша. Знаменателен тот факт, что вавилонские открытия, которым суждено было широкое распространение, касались, в той или иной степени, связи между Небом и Землей, макрокосмом и микрокосмом.

[57] *J. Nougayrol.* La divination babylonienne, особ. p.39 sq.

[58] Так же, как, например, китайская медицина и алхимия.

Глава IV

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕИ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ КРИЗИСЫ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ

§25. Незабываемое чудо: «В первый раз»

Рождение египетской цивилизации всегда вызывало у историков чувство удивления и восхищения. На протяжении двух тысячелетий, предшествовавших формированию Объединенного царства, неолитические культуры развивались, не претерпевая каких-либо глубоких изменений. Перемены принесли контакты с шумерской цивилизацией — с начала IV тысячелетия. Египет заимствовал у шумеров цилиндрические печати, искусство кирпичной кладки, технику судостроения, ряд художественных мотивов а, главное, письменность, которая появилась внезапно, не имея предшественниц, при Первой династии (около 3000 лет до н.э.).[1]

Египетская цивилизация весьма быстро выработала характерный стиль, нашедший свое проявление во всех ее творениях. Само географическое положение страны предопределило развитие ее цивилизации, отличавшейся от шумерско-аккадских культур. Ибо, в отличие от Месопотамии, уязвимой для вторжения с любой стороны, Египет — точнее, долина Нила — был не только изолирован, но и защищен пустыней, Красным и Средиземным морями. Вплоть до вторжения гиксосов (1674 г. до н.э.) Египет не знал опасности нападения извне. С другой стороны, судоходство по Нилу позволяло правителю все время усиливать централизацию власти и тем самым облегчало управление страной. Кроме того, в Египте не было больших городов такого типа, как в Месопотамии. Можно сказать, что население страны составляла масса сельских жителей, которыми управлял представитель воплощенного бога — фараон.

Но именно религия, и в особенности догма о божественной сущности фараонов, с самого начала способствовала формированию свое-

[1] *H. Frankfort.* The Birth of Civilization in the Near East, pp. 100-111; *E.I. Baumgartel.* The Culture of Prehistoric Egypt, p.48 sq.

образной структуры египетской цивилизации. Предание утверждает, что объединение страны и основание государства были делом первого властителя, известного под именем Менес. Выходец с юга, Менес построил новую столицу этого объединенного Египта в Мемфисе, недалеко от нынешнего города Каира. Здесь впервые праздновалась церемония интронизации. Позднее, и на протяжении более чем трех тысячелетий, фараоны вступали на царство в Мемфисе. По всей вероятности, эти церемонии воспроизводили ту, которая была проведена Менесом, причем не как напоминание о его деяниях, а как *обновление того созидательного источника, который присутствовал в первоначальном событии.*[2]

Сплочение государства равнялось космогонии; фараон, воплощенный бог, устанавливал новый мир, цивилизацию, бесконечно более сложную и более высокую, чем та, которая существовала в неолитических поселениях. Было чрезвычайно важно обеспечить постоянство содеянного им, выполненного в соответствии с божественным образом — другими словами, избежать кризиса, который мог бы поколебать основы нового мира. Божественная сущность фараона давала для этого лучшую гарантию. Поскольку он был бессмертен, его смерть означала не более чем перемещение на небо. Таким образом обеспечивалась преемственность божественных воплощений и тем самым незыблемость космического порядка.

Примечательно, что наиболее важные социо-политические и культурные начинания осуществлялись при самых ранних династиях. Именно эти начинания заложили основы на последующие пятнадцать столетий. После Пятой династии (2500-2300 гг. до н.э.) к культурному наследию не добавилось ничего существенного. Эта «застылость», характерная для египетской цивилизации, но которая также прослеживается в мифах и ностальгических мотивах других традиционных обществ, имеет по существу религиозное происхождение. Неподвижность иератических форм, воспроизведение жестов и движений, практиковавшихся в самые давние времена, были заложены в теологии, которая рассматривала космический порядок как сугубо божественное творение и в любых переменах видела опасность возврата к хаосу и, следовательно, к торжеству демонических сил.

Тенденция, которую европейские ученые обозначили как «иммобилизм», заключалась в сильнейшем стремлении сохранить нетронутым первоначальное творение, ибо оно было совершенным с любой точки зрения — космологической, религиозной, социальной, этической. Последовательные фазы космогонии ярко воспроизводились в различных мифологических традициях. Мифы действительно связаны исключительно с событиями, имевшими место в мифическое время

[2] *H. Frankfort.* La Royauté et les Dieux, p.50.

начал. Этот период, называемый *Тер Zepi* — «Первое время», длился от появления бога-создателя над изначальными водами до интронизации Гора. Все сущее, от природных явлений до религиозных и культурных реалий (планы храмов, календарь, письменность, ритуалы, царские эмблемы и т.п.), имеет оправдание и ценность постольку, поскольку было создано в начальный период. Ясно, что «Первое время» — это Золотой Век абсолютного совершенства, «когда еще не было ни гнева, ни шума, ни борьбы, ни беспорядка». Ни смерти, ни болезни не знали люди в этот дивный период, называемый «Временем Ра» (или Осириса, или Гора).[3]

В определенный момент в результате вторжения зла возник беспорядок, положивший конец Золотому веку. Но сказочный период «Первого Времени» не остался среди реликвий, окончательно ушедших в прошлое. Поскольку эта эпоха представляет собой сумму образцов, которым следует подражать, ее воспроизводят снова и снова. Коротко говоря, цель обрядов, метящих в демонические силы, — это восстановление первоначального совершенства.

§26. Теогонии и космогонии

Как и во всех традиционных религиях, космогония и мифы о происхождении (людей, царской власти, социальных институтов, ритуалов и т.д.) составляли сущность науки священного. Естественно, бытовал ряд космогонических мифов, относившихся к различным богам и связывавших начало Творения со множеством религиозных центров. Темы этих мифов принадлежат к числу наиболее архаических: появление холма, лотоса или яйца из первичных вод. Что касается богов-созидателей, то каждый значительный город отводил ведущую роль собственному богу. Династические изменения часто сопровождались сменой столиц. Такие события обязывали богословов новых столиц сочетать несколько космогонических традиций, выставляя своего местного главного бога как демиурга. Когда дело шло о богах-созидателях, ассимиляция осуществлялась легко благодаря структурному сходству. Но богословы не боялись и синтеза, сочетая гетерогенные религиозные системы и сближая совершенно антагонистические божественные фигуры.[4]

---

[3] См.: *Rundle Clark.* Myth and Symbol in Ancient Egypt, pp. 263-264. Речь идет об известном мифологическом мотиве — «совершенстве начал».

[4] Мифы не рассказывались связно и последовательно, т.е не составляли, так сказать «канонические версии». Нам приходится реконструировать их по эпизодам и ссылкам, содержащимся в самых ранних собраниях текстов, особенно в «Текстах пирамид» (ок. 2500-2300 лет до н.э.), «Текстах саркофагов» (ок. 2300-2000 лет до н.э.) и «Книге Мертвых» (после 1500 г. до н.э.).

Подобно многим другим традициям, египетская космогония начинается с возникновения холма из первичных вод. Появление этого «Первого Места» над необъятными водными просторами означало возникновение земли, но также и начало света, жизни и сознания.[5] В Гелиополе место, называвшееся «Песчаный Холм» и являвшееся частью храма солнца, считалось первичным холмом. Гермополис был знаменит своим озером, на котором взошел космогонический лотос. Но и другие местности претендовали на те же привилегии.[6] Действительно, каждый город, каждое святилище рассматривались как Центр Мира, место, где началось Творение. Первичный холм становился иногда космической горой, на которую взбирался фараон для встречи с богом солнца.

В других версиях говорится о первичном яйце, в котором находилась «Птица Света» («Тексты саркофагов» — Coffin Texts, vol. 4, 181 sq.), или о первичном лотосе, породившем Дитя-Солнце,[7] или, наконец, о первобытном змее, первом и последнем образе бога Атума (в главе 175 «Книги мертвых» читаем: когда мир вернется в состояние хаоса, Атум снова станет змеем. В Атуме мы можем признать верховного и скрытого бога, в то время как Ра, Солнце — это прежде всего открытый бог; ср. §32). Фазы Творения: космогония, теогония, создание живых существ и т.д. — представлены по-разному. В соответствии с солнечной теологией Гелиополя, города, расположенного в верховье дельты, бог Ра-Атум-Хепри[8] создал первую божественную чету — Шу (Атмосферу) и Тефнут, которые стали родителями бога Геба (Земля) и богини Нут (Небо). Демиург осуществил акт творения, мастурбируя или выплюнув слюну. Эти выражения простодушно грубы, но их значение ясно: божества рождаются из самого вещества верховного бога. Так и в шумерской традиции (§16) — Небо и Земля находились в неразрывной иерогамии, пока их не разделил Шу, бог погодных явлений.[9] От их союза родились Осирис и Исида, Сет и Нефтида — герои трогательной драмы, к которой мы обратимся позже.

В Гермополисе (Средний Египет) богословы разработали сложную доктрину об *огдоаде*, группе из восьми богов, позже объединенных Птахом. В первичном озере Гермополиса возник Лотос, из кото-

---

[5] См.: *Rundle Clark.* Myth and Symbol in Ancient Egypt, p.36.

[6] См. тексты и комментарии к ним Франкфорта в:Le Royauté, p. 206 sq.

[7] *Sauneron et Yoyotte* в: La Naissance du Monde, p.37 и ссылки в кн: *S. Morenz.* La religion égyptienne, p. 234 sq.

[8] В триединстве представлены три формы солнца: Хепри — восходящее солнце, Ра — солнце в зените и Атум — заходящее солнце.

[9] См. тексты, цитируемые Сонероном и Йойоттом в: La Naissance du Monde, pp.46-47. Добавим, что роль «разделителя» приписывается не только исключительно Шу: см. тексты, цитируемые Моренцом в: La religion égyptienne, p.228, где «разделителем» называется Птах.

рого вышел «Священный ребенок, совершенный наследник, порожденный огдоадой, божественное семя самых первых Богов-Предшественников, «тот, кто связал семя богов и людей».[10]

Но наиболее систематическая теология была разработана вокруг бога Птаха в Мемфисе, столице фараонов Первой династии. Основной текст того, что было названо «Мемфисской теологией», был высечен в камне во времена фараона Шакбе (ок. 700 г. до н.э.), но оригинал был составлен примерно за две тысячи лет до этого. Удивительно, что самая ранняя египетская космогония, известная нам, является также и самой философической. Ибо Птах творит своим разумом (своим «сердцем») и словом (своим «языком»). «Тот, кто проявляет себя как сердце (разум), кто проявляет себя как язык (слово) под видом Атума есть Птах, самый древний». Птах объявляется самым великим богом, тогда как Атум почитается только как создатель первой божественной четы. Это Птах «дал богам существованиме». После этого боги обрели свои зримые тела, войдя «в каждый вид растений, каждый вид камня, каждую глину, во все, что растет на ее (т.е. земли) поверхности и в чем они (т.е. боги) могут проявиться».[11]

Коротко говоря, теогония и космогония были осуществлены созидательной силой одного бога. Здесь мы весьма определенно сталкиваемся с наивысшим проявлением египетского метафизического мышления. Как замечает Джон Вильсон (*ANET*, p.4), *уже в начале* египетской истории мы находим доктрину, которая приближается к христианской теологии Логоса.

По сравнению с теогонией и космогонией, мифы о происхождении человека гораздо менее выразительны. Люди (*erme*) родились из слез (*erme*) солярного бога Ра. В тексте, составленном позднее (ок. 2000 г. до н.э.), записано: «Люди, божье стадо, были хорошо обеспечены. Он (т.е. бог-солнце) сотворил для их блага небо и землю ... Он сотворил воздух, чтобы оживлять их ноздри, ибо они были его подобием, сотворены из его плоти. Он светит на небе, он сотворил для них растения и животных, птиц и рыб, чтобы питать их».[12]

Однако когда Ра открыл, что люди устроили заговор против него, он решил уничтожить их. Богиня Хатор взяла на себя задачу осуществить расправу. Но, когда она пригрозила уничтожить человеческую расу полностью, Ра прибег к хитрости и сумел напоить ее допьяна.[13]

---

[10] Тексты, цитируемые Сонероном и Йойоттом в: La Naissance du Monde, p.59 и в: Morenz und Sehubert. Der Gott auf der Blume, p.32 sq; см. также: *Morenz*. La religion égyptienne, p. 229 sq.

[11] По переводу: *Sauneron et Yoyotte*. Naissance, pp. 63-64. См. также комментарий в: *Morenz*. Rel. égyptienne, p. 216 sq. И особ.: *H. Frankfort*. La Royauté, pp. 51-64.

[12] Отрывок из «Поучений царевичу Мерикара», переведенных в: *Sauneron et Yoyotte*. Naissance, pp.75-76.

[13] См. текст, переведенный Вильсоном. — *ANET*, pp.10-11. Сходный миф известен

Людской мятеж и его последствия имели место в мифический век. «Людьми» были, очевидно, самые ранние обитатели Египта, поскольку эта страна была образована первой и, следовательно, являлась Центром Мира.[14] Египтяне были единственно полноправными ее жителями; этим объясняется запрещение чужеземцам посещать святилища — микрокосмические образы страны.[15] Некоторые поздние тексты отражают тенденцию к универсализму. Боги (Гор, Сехмет) защищают не только египтян, но также и палестинцев, нубийцев и ливийцев.[16] Однако мифическая история первых людей не играет ведущей роли. В чудесный период «Первого времени» двумя определяющими факторами были *космогония* и *появление фараонов.*

§27. Обязанности воплощенного бога

По замечанию Генри Франкфорта,[17] космогония является самым важным событием, поскольку она представляет собой *единственное реальное изменение* — возникновение мира. С этого времени какое-либо значение имеют только те изменения, которые связаны с ритмами космической жизни. Но в этом случае мы имеем дело с последовательными моментами, выраженными в различных циклах, которые обеспечивают их периодичность, — с движением небесных тел, сменой времен года, фазами луны, ритмами произрастания, приливами и отливами Нила и т.д.. И именно эта периодичность космических ритмов определяет совершенство, установившееся в век «Первого Времени». Беспорядок означает ненужное, а поэтому вредное изменение в парадигматическом цикле идеально упорядоченных перемен.

Поскольку социальный порядок является аспектом космического порядка, считалось, что царская власть существовала с начала мира. Творец был первым царем,[18] он передал эту функцию своему сыну и наследнику — первому фараону. Эта передача освятила царскую власть как божественный институт. И действительно, жесты и деяния фараона описываются в тех же самых терминах, что и деяния бога Ра

ханаанской традиции: см. §50.

[14] См. примеры, цитируемые в: *Morenz.* Rel. égyptienne, p. 70 sq. Такая концепция является одной их типичных для традиционных цивилизаций, см: *Элиаде.* Космос и История, стр. 12 и сл.

[15] См. примеры в: *Morenz.* Rel. égyptienne, p. 78 sq.

[16] «Книга Врат». Цитата, приведенная в: *Sauneron et Yoyotte*, Naissance, pp. 76-77. См. другие ссылки в: *Morenz*, p. 80

[17] Ancient Egyptian Religion, p. 49 sq.

[18] В «Книге Мертвых» (гл. 17) Бог объявляет: «Я есмь Атум, когда был один в Нуме (первичном океане). Я есмь Ра в его первом появлении, когда он начал править своим творением». Комментарий таков: «Это означает, что Ра стал проявляться *как царь*, тот, кто существовал даже до того, как Шу поднял небо над землей». (*Frankfort.* Ancient Egyptian Religion, pp. 54-55).

или же солнечные эпифании. Приведем лишь два примера: творение Ра иногда обобщается точной формулировкой: «Он заменил Хаос порядком (*ma^{c}at*)». И то же самое говорится о Тутанхамоне, который восстановил порядок после «ереси» Эхнатона (см. §32), или о Пепи II: «Он поставил маат на место лжи (беспорядка)». Подобным же образом глагол «*khay*» («светить») используется для описания солнца в момент творения или каждого рассвета, равно как и для описания появления фараона на церемонии интронизации, на торжествах или на тайном совете.[19]

Фараон является воплощением *маат*, слова, переводимого как «истина», но главное значение которого — это «добрый порядок», и отсюда «право», «справедливость». Маат относится к первоначальному творению; следовательно, отражает совершенство «Золотого Века». Составляя самую основу космоса и жизни, маат может познаваться каждым индивидуумом отдельно. В текстах различного происхождения и различных периодов встречаются такие выражения: «Побуждайте ваше сердце познать маат», «Я сделаю так, чтобы ты познал маат в своем сердце; чтобы ты делал то, что для тебя правильно». Или: «Я был человеком, который любил маат и ненавидел грех. Ибо я знал, что это (грех) есть оскорбление Бога. И действительно, лишь Бог дарует необходимое знание. Принца характеризуют как «того, кто знает истину (маат) и кого учит Бог». Автор молитвы, обращенной к Ра, взывает: «Вложи маат в мое сердце!».[20]

Как воплощение маат, фараон является парадигматическим образцом для всех своих подданных. По выражению визиря Рекмира, «он бог, который дает нам жизнь своими деяниями».[21] Дела фараона обеспечивают прочность космоса и государства и, следовательно, непрерывность жизни. В самом деле, космогония повторяется каждое утро, когда солярный бог «отвращает» змея Апопа, не имея, однако, возможности уничтожить его; ибо хаос (первоначальная тьма) представляет собой виртуальность; следовательно, он неразрушим. Политическая деятельность фараона воспроизводит подвиг Ра: он (фараон) также «отвращает» Апопа — иными словами, следит за тем, чтобы мир не был ввергнут снова в состояние хаоса. Когда на границах появляются враги, они уподобляются Апопу, и победа фараона воспроизводит триумф Ра. (Эта тенденция переводить жизнь и историю в термины категорий и парадигматических образов характерна для тра-

[19] *Frankfort.* Ibid., p. 54 sq. См. другие примеры в: La Royauté, p. 202 sq.

[20] Тексты, переведенные в: *Morenz.* Rel. égyptienne, pp. 167-170.

[21] Как полагает Франкфорт, такая концепция объясняет полное отсутствие народных восстаний. Во время политических волнений промежуточных периодов (прим. 2250-2040 и 1730-1562 гг. до н.э.) институт монархии не ставился под сомнение (Ancient Egyptian Religion, p. 43).

диционных культур).[22] Фараон был единственным героем особых, неповторимых исторических событий: военных кампаний в различных странах, побед над разными народами и т.п. И все же, когда Рамзес III строил свою усыпальницу, он повторил названия завоеванных городов, начертанные на погребальном храме Рамзеса II. Даже в период Древнего Царства ливийцы, которые «были жертвами завоеваний фараона Пепи II, имели те же личные имена, что были начертаны на храмовых рельефах Сахури двумя столетиями раньше».[23]

Невозможно различить индивидуальные черты фараонов по их изображениям на монументах и описаниям в текстах. Многие характерные детали, например, дерзость и мужество Тутмоса III во время битвы при Мегиддо, по мнению историка А. де Бука (A. de Buck), обнаруживают общепринятые элементы портрета идеального властителя. Такая же тенденция к обезличиванию наблюдается и при описании богов. За исключением Осириса и Исиды, обо всех богах, несмотря на их различные формы и функции, в гимнах и молитвах говорится почти одинаковыми словами.[24]

В принципе, культовые церемонии должны были проводиться фараоном, но он передавал свои функции жрецам различных храмов. Целью ритуалов, прямой или косвенной, было обеспечение защиты, а значит — неизменности «первоначального творения». На каждый праздник Нового Года космогония повторялась,[25] и даже в более образцовом виде, чем ежедневная победа Ра, поскольку обряд относился к продолжительному временному циклу. Интронизация фараона воспроизводила эпизоды *gesta* [деяний, лат.] Менеса — объединения двух земель. То есть ритуально воспроизводилось основание государства (см. §25). Церемония повторялась по случаю празднования *sed*, отмечавшего тридцатую годовщину интронизации и имевшего целью обновить божественную энергию властителя.[26] О периодических торжествах, посвященных определенным богам (Гору, Мину, Анубису и др.), мы располагаем лишь скудными сведениями. Жрецы, шествовавшие в процессии, несли на плечах статую бога или священную ла-

---

[22] См.: Le Mythe de l'éternel retour, chap. 1.

[23] *H. Frankfort.* La Royauté, p. 30, n.1.

[24] Ср. сопоставление Мина и Собека в: *Frankfort,* Ancient Egyptian Religion, pp. 25-26. Признавая важность статического видения вселенной, интерпретируемой как ритмическое движение внутри неизменяемой целостности, Франкфорт предложил оригинальное объяснение того, что боги являются в форме животных: если у людей индивидуальные свойства преобладают над морфологической структурой, то животные неизменны: они всегда воспроизводят свой вид. В глазах египтян жизнь животных представлялась сверхчеловеческой, так как они разделяли со вселенной ее статическую жизнь (Ibid., pp. 13-14).

[25] См.: Le Mythe de l'éternel retour, p. 65 sq. *Frankfort.* La Royauté, p. 205 sq.

[26] См.: *Frankfort.* La Royauté, pp. 122-136. *Vandier.* La Religion égyptienne, pp.200-201.

дью; процессия сопровождалась песнями, музыкой и танцами и проходила под приветственные возгласы толпы верующих.

Большой праздник в честь Мина, один из наиболее популярных во всем Египте, известен нам лучше в силу того, что позднее он оказался связан с царским культом. Первоначально это был праздник жатвы; в процессии участвовали царь, царица и белый бык, Фараон срезал первый сноп и отдавал его быку. Однако последовательность обряда неясна.[27] Церемониями закладки и открытия храмов руководил фараон. К сожалению, нам известны лишь некоторые символические действия: в яму, вырытую на месте будущего храма, фараон опускал «вклады основания» (кирпич, сделанный самим властителем, золотые слитки и т.п.). При открытии царь освящал храм, воздевая вверх правую руку.

К статуе бога, установленной в наосе (храме, святилище), был обращен ежедневный обряд поклонения. После ритуального очищения к наосу подходил совершающий богослужение, ломал глиняную печать и открывал двери. Распростершись перед статуей, он объявлял, что взошел на небо (наос) для созерцания бога. Затем статую очищали содой, чтобы «открыть рот» бога. Наконец, совершающий богослужение снова закрывал двери, опечатывал затвор и пятясь удалялся.[28]

Наши сведения о погребальном культе куда обильнее. Смерть и загробная жизнь занимали египтян намного больше, чем другие народы Ближнего Востока. Со смертью фараона начиналось его путешествие на небо и его «иммортализация». К тому же смерть была непосредственно связана с одним из самых популярных египетских богов — Осирисом.

§28. Восхождение фараона на небеса

Наиболее древние египетские представления о существовании после смерти, насколько их можно реконструировать, связаны с двумя традициями, которые широко засвидетельствованы по всему миру: местопребывание мертвых было либо в подземном мире, либо на небесах — точнее, среди звезд. После смерти души отправляются к звездам и приобщаются их вечности. Небо представляли как Богиню-Мать, а смерть была эквивалентна новому рождению, иными словами, вторичному рождению в звездном мире. Материнство неба подразумевало идею, что умерший должен родиться во второй раз; после не-

[27] Как полагает Гардинер, обряд включал также ритуальное соединение царской четы; ср.: *Frankfort.* La Royauté, p. 260.

[28] *A. Moret.* Le rituel du culte divin journalier en Égypte, passim; *Vandier.* La Relig. égyptienne, p.164 sq.

бесного рождения он питался молоком Богини-Матери (представленной в образе коровы).[29]

Локализация потустороннего мира под землей была преобладающим верованием в неолитических культурах. Уже в додинастический период (т.е. в начале IV тысячелетия до н.э.) определенные религиозные традиции, связанные с земледелием, находили выражение в мифо-ритуальном комплексе Осириса. Так что Осирис, единственный египетский бог, который умер насильственной смертью, также фигурирует в царском культе. Мы позже рассмотрим следствия этого сближения бога, который умирает, с солярной теологией, определяющей и утверждающей бессмертие фараона.

«Тексты пирамид» посвящены почти исключительно концепциям посмертной судьбы фараона. Несмотря на усилия богословов, доктрина не была должным образом систематизирована. В ней есть противоречия, параллельные, а порой и противоположные идеи. В большинстве пассажей настойчиво повторяется, что фараон, сын Атума (Ра), рожденный Великим Богом еще прежде сотворения мира, не может умереть; но в других местах фараона заверяют в том, что его тело не подвергнется разложению. Здесь мы, несомненно, сталкиваемся с двумя различными религиозными идеологиями, которые еще не превратились в единое целое.[30] Тем не менее, в большинстве текстов говорится о путешествии фараона на небо. Он улетает туда в виде птицы — сокола, цапли, дикого гуся («Тексты пирамид», 461-463, 890-891, 913, 1048), в виде скарабея (366) или кузнечика (890-891) и т.п. На помощь ему должны прийти ветры, облака, боги. Иногда фараон поднимается в небо по лестнице («Тексты пирамид», 365, 390, 971 и сл., 2083). Во время своего вознесения фараон уже становится богом, совершенно отличным по своей сущности от породы людей (65, 809).[31]

Однако прежде чем оказаться в небесном обиталище на Востоке, именуемом Полем Подношений, фараон должен пройти определенные испытания. Вход защищен озером «с извилистыми берегами» («Тексты пирамид», 2061), а перевозчик через озеро наделен властью судьи. Чтобы получить место в лодке, следовало выполнить все ритуальные очищения («Тексты пирамид», 519,1116) и прежде всего дать

---

[29] Эта идея объясняет инцестный союз умершего фараона, которого называли «Быком, оплодотворяющим свою мать» (см.: *Frankfort*. La Royauté, p. 224 sq.)

[30] В некоторых текстах (2007-2009) содержатся указания, что кости царя должны быть собраны, а части тела освобождены от покровов, чтобы могло состояться его вознесение. Вандье показал, что это относится к мифо-ритуальному комплексу Осириса (Relig. égyptienne, p. 81).

[31] Тексты, цитируемые в *Vandier*, p. 78. См. также отрывки, переведенные Брестедом (Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, pp. 109-115, 118-120,122, 136) и включенные в нашу антологию «From Primitives to Zen», pp. 353-355.

ответы на вопросы инициационного характера, то есть ответить стереотипными формулами, которые служили паролем. Иногда фараон прибегал к мольбе (1188-1189) или к магии (429 и сл.), или даже к угрозам. Он обращался с молитвой к богам (особенно к Ра, Тоту и Гору) или просил у двух сикамор, между которыми ежедневно восходит солнце, разрешить ему войти на Поле Тростников.[32]

На небесах фараона с триумфом встречает Бог-Солнце, и во все четыре стороны света направляются гонцы, чтобы возвестить о его победе над смертью. Фараон и на небесах продолжает свое земное существование: восседая на троне, он принимает знаки почитания от своих подданных и продолжает судить и отдавать приказы.[33] Хотя лишь он один обладает солнцеподобным бессмертием, фараон окружен свитой, прежде всего, из членов своей семьи и высших чиновников.[34] Их уподобляют звездам и называют «прославленными». Как пишет Вандье (*Vandier*. La Religion égyptienne, p. 80), «Небесные пассажи «Текстов пирамид» проникнуты поэзией исключительной красоты: в них мы встречаемся с простым и спонтанным воображением первобытного народа, которое свободно движется в сфере тайны».

Как мы уже заметили, сотериологическая доктрина «Текстов пирамид» не всегда последовательна. Отождествляя фараона с Ра, солярная теология подчеркивает привилегированную роль первого: он не подпадает под юрисдикцию Осириса, повелителя мертвых. «Ты открываешь свое место на Небесах среди звезд Небес, потому что ты звезда... Ты не замечаешь Осириса, ты командуешь мертвыми, но ты не смешиваешься с ними, потому что ты не принадлежишь к ним» («Тексты пирамид», 251). «Ра-Атум не отдаст тебя Осирису, который не судит твое сердце и не имеет власти над твоим сердцем... Осирис, ты не должен завладеть им, и твой сын (Гор) не должен завладеть им» («Тексты пирамид», 145-146: по переводу R.Weill, p. 116). Другие тексты по своему характеру даже агрессивны: в них утверждается, что

---

[32] *Vandier*. Relig. égyptienne, p. 72. Более подробное рассмотрение можно найти в: *Breasted*. Development, p. 103 sq. и в: *R. Weill*. Le champ des roseaux et le champ des offrandes, p. 16 sq. Такие испытания известны во многих архаических традициях. Они предполагают подготовительную инициацию, включающую определенные ритуалы и наставления (погребальная мифология и география, секретные формулы и др.). Немногочисленные аллюзии, встречающиеся в «Текстах пирамид», — это самые ранние письменные свидетельства о возможности обретения привилегированной судьбы с помощью определенных видов тайного знания. Здесь мы, несомненно, имеем дело с древним наследием, характерным также и для додинастических неолитических культур. В египетской царской идеологии эти ссылки на предварительные инициации являются скорее бесполезным реликтом: как сын бога и воплощенный бог, фараон не нуждается в предварительных испытаниях для того, чтобы получить право на вход в небесный рай.

[33] «Тексты пирамид», 1301, 1721, 134-135, 712-713, 1774-1776, цит. в: *Vandier*. Relig. égyptienne, p. 79. См. другие тексты, переведенные и снабженные комментариями в: *Breasted*. Development, p. 118 sq.

[34] Т.е. тех, кто похоронен по соседству с царскими могилами.

Осирис — это мертвый бог, ибо он был убит и брошен в воду. В некоторых местах, однако, встречаются намеки на тождество фараона с Осирисом. Встречаются, например, такие пассажи: «Как Осирис живет, так и фараон Унас живет; как Осирис не умирает, так и фараон Унас не умирает» («Тексты пирамид», 167 и сл.).

§29. Осирис, убиенный бог

Чтобы понять значение этих пассажей, нам следует кратко представить мифы и религиозную функцию Осириса. Для начала заметим, что наиболее полной версией мифа об Осирисе является та, что изложена Плутархом (II век) в его трактате «Об Осирисе и Исиде».*[26] Ибо, как мы заметили на примере космогонии (§26), в египетских текстах упоминаются лишь отдельные эпизоды. Несмотря на определенные разночтения и противоречия, которые могут быть следствием «соперничества» или синкретизации различных мифологических элементов, центральный миф, сложившийся после окончательной победы Осириса, легко поддается реконструкции. Согласно всем преданиям, Осирис был легендарным царем, чье правление в Египте славилось мощью и справедливостью. Его брат Сет устроил ему западню и убил его. Жене Осириса Исиде, «великой волшебнице», удалось забеременеть от мертвого Осириса. Похоронив его тело, она бежала в Дельту; там, скрывшись в зарослях папируса, она родила сына Гора. Когда Гор вырос, он сначала заставил богов «Девятки»*[27] признать свои права, а затем напал на своего дядю.

Сначала Сету удалось вырвать у Гора один глаз («Тексты пирамид», 1463), но борьба завершилась победой Гора. Он вернул свой глаз и передал его Осирису. (Так Осирис снова ожил; см. «Тексты пирамид», 609 и сл.) По приговору богов Сет должен носить на себе свою жертву (например, его превращают в барку, которая везет Осириса по Нилу).[35] Но, подобно Апопу, Сет не может быть окончательно уничтожен, ибо и он воплощает неодолимую силу. После своей победы Гор спускается в страну мертвых и объявляет добрую весть: признанный законным наследником своего отца, он коронован на царство. Таким образом он «пробуждает» Осириса. Как говорят тексты, «приводит его душу в движение».

Последний акт этой драмы проясняет характерное состояние, в котором пребывает Осирис. Гор находит Осириса в оцепенении, без

[35] «Тексты пирамид», 626-627, 651-652. В соответствии с вариантом, который особо отмечает Плутарх, Сет расчленил тело Осириса на четырнадцать частей и разбросал их. Но Исида нашла их (за исключением полового органа, проглоченного рыбой) и похоронила там, где они лежали; этим объясняется тот факт, что многие святилища могли считаться местом захоронения Осириса. См.: *A. Brunner.* Zum Raumbegriff der Aegypter, p. 615.

сознания, и оживляет его: «Осирис! Смотри! Осирис! Слушай! Вставай! Живи снова!» («Тексты пирамид», 258 и сл.). Осириса никогда не представляли в движении; он всегда изображался недвижным и пассивным.[36] После своей коронации, т.е. после того, как он положил конец периоду кризиса («хаос»), Гор оживляет его: «Осирис! Ты ушел, но ты вернулся; ты спал, но тебя разбудили; ты умер, но ты живешь снова!» («Тексты пирамид», 1004 и сл.). Осирис возвращен к жизни как духовная личность (душа) и обладатель жизненной энергии. Именно он будет с этих пор обеспечивать плодородие растительности и всю репродукцию. Его описывают как воплощение всей Земли или сравнивают с омывающим мир Океаном. Уже к первой трети III тысячелетия до н.э. Осирис становится символом плодородия и роста.[37] Иными словами, Осирис, убиенный царь (покойный фараон), обеспечивает процветание царства, которым правит его сын Гор (новый фараон).

Мы можем понять общий характер отношений между Ра, фараоном, и парой — Осирис-Гор. Солнце и царские усыпальницы — два главных источника сакральности. В соответствии с солярной теологией, фараон был сыном Ра, но поскольку он наследовал покойному властителю (Осирису), вступивший на трон фараон был также и Гором. Напряженность между этими двумя ориентациями египетского религиозного духа — приверженностью солнцу и приверженностью Осирису[38] — проявляется в функции царской власти. Как мы уже видели, египетская цивилизация явилась результатом объединения Верхнего и Нижнего Египта в единое царство. Сначала Ра рассматривался как суверен «Золотого Века»; но с эпохи Среднего Царства (примерно 2040-1730 гг. до н.э.) эта роль была передана Осирису. В царской идеологии восторжествовала осирианская формула, ибо отношение родства Осирис–Гор гарантировало преемственность династии и, кроме того, обеспечивало благоденствие страны. Как источник всеобщей фертильности, Осирис обеспечивал процветающее правление своего сына и преемника.

Текст, относящийся ко времени Среднего царства, превосходно выражает возвышение Осириса как источника и основы всего творения: «Живу я или умер, я есмь Осирис, я вхожу и вновь появляюсь через вас, я распадаюсь в вас, я расту в вас... Боги живут во мне, ибо я живу и расту в зерне, которое их питает. Я покрываю землю, живу я

[36] Лишь в текстах, относящихся к Девятой и Десятой династиям, Осирис начинает говорить от своего собственного имени; см.: *Rundle Clark.* Myth and Symbol in Ancient Egypt, p.110

[37] См.: *Frankfort.* La Royauté, p. 256 sq. (Осирис в зерне и в Ниле).

[38] В некотором смысле, можно говорить о соперничестве между мертвым богом Осирисом и умирающим богом Ра, потому что солнце тоже «умирает» каждый вечер, но возрождается на рассвете дня.

или умер — я есмь Ячмень. Я неуничтожим. Я ввел Порядок ... Я стал Властелином Порядка. Я возникаю из тела Порядка...».[39]

Здесь мы встречаемся со смелой идеей — ценности смерти, воспринимаемой отныне как возвышенная трансмутация жизни. Смерть завершает переход оттуда, где ничто не несет никакого смысла, туда, где все исполнено значения. Могила становится местом, где происходит преображение человека, *sakh*, ибо умерший становится «преображенным духом»,[40] *Akh*. Для нас важен в данном случае тот факт, что Осирис постепенно становится парадигматическим образцом не только для властителей, но и для каждого индивидуума. Несомненно, его культ становится популярен уже в эпоху Древнего Царства; этим объясняется его появление в «Текстах пирамид», несмотря на сопротивление гелиопольских богословов. Но первый серьезный кризис, о котором мы вскоре расскажем, внезапно положил конец классическому периоду египетской цивилизации. Когда порядок был восстановлен, Осирис оказался в центре этических забот и религиозных надежд. Так начался процесс, который известен, как «демократизация» Осириса.

В самом деле, наряду с фараонами, многие заявляют о своем ритуальном участии в драме и апофеозе Осириса. Тексты, которые ранее высекались на стенах тайных камер в пирамидах, воздвигаемых для фараонов, теперь стали воспроизводиться на саркофагах знати и даже рядовых, непривилегированных членов общества. «Текст саркофагов» (4, 276 и сл.) гласит: «Теперь ты сын царя, принц, и будешь им так долго, пока твое сердце (т.е. дух) будет с тобой». Следуя примеру Осириса, и с его помощью, умершие в состоянии превращать себя в «души», в идеально цельные и потому неуничтожимые духовные существа. Умерщвленный и расчлененный Осирис был воссоздан Исидой и оживлен Гором. Так он открывает новую форму существования: из бессильной тени он становится «личностью», которая «знает», духовным существом, должным образом инициированным.[41] Возможно,

---

[39] «Тексты саркофагов», 330, пер. *Rundle Clark*. Myth and Symbol in Ancient Egypt, p.142.

[40] *Frankfort*. Ancient Egyptian Religion, pp. 96, 101. Следует иметь в виду, что положение покойника в саркофаг означает помещение его в руки матери, небесной богини Нут: «Ты передан твоей матери Нут под ее именем Саркофаг» («Тексты пирамид», 616). В другом тексте Нут сравнивается с постелью, в которой спит умерший в ожидании пробуждения к новой жизни (741). Четыре поверхности саркофага олицетворяют Иси-ду, Нефтиду, Гора и Тота; днище саркофага отождествляется с Гебом, Земным Богом, а крышка — с небесной башней. Таким образом умерший был окружен в своем саркофаге персонификациями целого космоса; ср.: *A. Piankoff*. The Shrines of Tot-Anch-Amon, pp. 21-22.

[41] Когда Гор спускается в потусторонний мир и воскрешает Осириса, он сообщает ему силу «знания». Осирис был «легкой добычей», потому что он «не знал» подлинную природу Сета; см. текст, переведенный с комментариями в: *Rundle Clark*. Myth and Symbol in Ancient Egypt, p. 114 sq.

что в эллинистических мистериях об Исиде и Осирисе развиваются сходные идеи. Осирис перенимает от Ра функцию судьи над мертвыми; он становится Хозяином Справедливости, пребывающим во дворце или на «Первичном Холме», т.е. в Центре Мира. Между тем, как мы увидим (§33), напряженность Ра — Осирис разрешится в эпоху Среднего царства и Империи.

§30. Синкопа: анархия, отчаяние и «демократизация» загробной жизни.

Пепи II был последним фараоном Шестой династии. Вскоре после его кончины, ок. 2200 г. до н.э, Египетское государство пережило гражданскую войну, в результате чего крайне ослабло. Слабость центральной власти возбуждала амбиции претендентов на престол. Некоторое время в стране царила анархия, и в какой-то момент Египет был разделен на два царства: Северное со столицей в Гераклеополе и Южное, чьей столицей стали Фивы. Гражданская война завершилась победой фиванцев, и последним царям Одиннадцатой династии удалось воссоединить страну. Период анархии, известный историкам как Первый Промежуточный период (или Первое Междуцарствие), закончился в 2050 г. до н.э с приходом к власти Двенадцатой династии. Восстановление центральной власти обозначило начало действительного возрождения.

«Демократизация» загробной жизни происходила как раз во время Первого Междуцарствия: знатные люди воспроизводили на своих саркофагах «Тексты пирамид», которые были составлены исключительно для фараонов. Это был также единственный период в истории Египта, когда фараона обвиняли в слабости и даже в безнравственности. Основываясь на некоторых чрезвычайно интересных литературных сочинениях, мы можем проследить глубокие изменения, произошедшие во время кризиса. Известны следующие названия наиболее важных текстов: «Поучение царевичу Мерикара»; «Речения Ипуера»; «Песнь Арфиста» и «Совет отчаявшегося со своей душой».*[28] Их авторы описывают бедствия, которые принесло с собой крушение центральной власти, и в особенности — те несправедливости и преступления, которые порождали скептицизм и отчаяние и приводили даже к самоубийствам. Но эти документы свидетельствуют в то же время об изменениях внутреннего свойства. По крайней мере, некоторые лица, занимавшие высокое положение, задавали себе вопрос о собственной ответственности за катастрофу и не колеблясь признавали себя виновными.

Некто Ипуер пришел к фараону, чтобы сообщить ему о масштабах бедствия. «Вот, смотри, дело дошло до того, что горстка людей лишила страну царской власти!... Смотри, дошло до того, что люди восстали против царского урея,*[29] ... который примирил Две Страны. ...

Царская резиденция может быть разрушена в течение часа!». Провинции и храмы из-за гражданской войны больше не платят налогов. Гробницы в пирамидах варварски разграблены. «Бедняки вытащили царя. Смотри, тот, которого похоронили как (божественного) сокола (теперь лежит) на (простых) носилках; то, что скрывали пирамиды, теперь опустело». Однако, получив возможность говорить, «пророк» Ипуер становится дерзким и обвиняет фараона во всеобщей анархии. Ибо царь должен быть пастырем народа, а его (фараона) правление возводит на престол смерть. «С тобой власть и правосудие, (но) ты приносишь в страну смятение вместе с голосом раздора. Смотри, один набрасывается на другого. Люди подчиняются твоим командам. Это означает, что твои деяния породили такое, и ты говорил ложь».[42]

Один из царей этого периода составил трактат для своего сына Мерикара. Он смиренно признавался в своих грехах: «Египет сражается даже в некрополе... Я делал то же самое!». Бедствия страны «случились из-за моих поступков, и я узнал (о зле, которое содеял), лишь после соедянного!». Он рекомендует своему сыну: «Осуществляй справедливость (*маат*), пока ты живешь на земле». «Не верь в долготу лет, ибо для судей (которые будут судить тебя после смерти) человеческая жизнь, как один час. Лишь дела человека остаются с ним. Поэтому «не делай зла». Вместо того, чтобы воздвигать монумент из камня, сделай так, чтобы память о тебе продлилась благодаря любви к тебе». «Люби всех людей!» Ибо боги уважают справедливость больше, чем жертвоприношения. «Успокаивай плачущих; не притесняй вдов; не лишай ни одного человека собственности его отца. ... Не наказывай без вины. Не совершай кровопролития!»[43]

Одно проявление вандализма особенно ужасало египтян: люди разрушали могилы предков, выбрасывали их тела, а камни забирали для собственных могил. По словам Ипуера, «многих умерших хоронили в реке. Водный поток стал могилой». И царь наказывает своему сыну Мерикара: «Не разрушай могилы другого... Не сооружай себе могилу из руин!». «Песнь Арфиста» описывает разорение и разрушение могил, но под совершенно другим углом зрения. «Боги, которые жили раньше (т.е. цари), покоились в своих пирамидах и блаженные покойники (т.е. знать), тоже похороненные в царских пирамидах — у них больше нет жилищ. Смотри, что с ними сделали! ...Их стены разрушены, и их домов больше нет — как будто никогда и не было!» Однако для автора поэмы все эти беззакония лишь еще раз подтверждают непроницаемую тайну смерти. «Нет никого, кто бы вернулся оттуда, кто бы мог рассказать о них, кто бы мог рассказать об их нуждах,

[42] Les Remonstrances d'Ipu-wer, перев. *Wilson — ANET*, pp. 441-444; *Erman-Blackman*. The Ancient Egyptians, p. 92 sq.

[43] Перев. *Wilson — ANET*, pp. 414-418; *Erman-Blackman*, p. 72 sq.

кто бы мог успокоить наши сердца, прежде чем мы также отправимся туда, куда они ушли». И Арфист заключает: «Дай волю своим желаниям, пока жив... Не унывай сердцем!»[44]

Крушение всех традиционных институтов находило выражение одновременно и в агностицизме и пессимизме, и в экзальтированной радости, которая не могла скрыть глубокого отчаяния. «Синкопа» божественности царской власти неизбежно вела к религиозному обесцениванию смерти. Если фараон больше не выступал как воплощенный бог, то все снова становилось сомнительным и прежде всего — смысл жизни, а значит, и реальность посмертного существования. «Песнь Арфиста» говорит о таких же кризисах отчаяния, которые испытали Израиль, Греция, Древняя Индия в результате крушения традиционных ценностей.

Наиболее трогательный текст — это, несомненно, «Совет отчаявшегося...» — диалог между человеком, охваченным отчаянием, и его душой (*ба*). Человек пытается убедить свою душу в целесообразности самоубийства. «С кем смогу я говорить сегодня? Близкие злы; вчерашние друзья превратились во врагов... Сердца стали жадными: каждый захватывает добро своего ближнего... Нет справедливых; страна отдана тем, кто поступает несправедливо... Греху на земле нет конца». Среди всего этого зла смерть кажется ему более чем желанной: она дарит ему редкостное или забытое чувство блаженства. «Смерть для меня сегодня — как выздоровление для больного... как благоухание мирта... как запах цветущего лотоса... как дух поля после дождя..., как тоска по дому после долгого и тяжелого рабства...». Душа напоминает человеку, что, если он покончит с собой, то не будет погребен и над ним не совершат похоронных служб; она старается убедить человека забыть свои неприятности, обратившись к чувственным удовольствиям. Наконец, душа заверяет его, что останется с ним, даже если он решит покончить с собой.[45]

Литературные композиции Первого Междуцарствия продолжали читать и переписывать долгое время спустя после восстановления политического единства при фараонах Среднего царства (2040–1730 гг. до н.э.). Эти тексты представляют не только уникальные свидетельства великого кризиса; они иллюстрируют также определенную тенденцию египетского религиозного духа, с тех пор непрестанно нарастающую. Это течение мысли трудно описать в нескольких словах, но его главная характеристика — то важное значение, которое придава-

[44] Перев. *Wilson — ANET*, p. 467; см. также *Breasted*. Development of Religion and Thought, p. 183, *Erman-Blackman*, p. 132 sq.

[45] Перев. *Wilson — ANET*, pp. 405-407; см.: *Breasted*. Development, p. 189 sq.; *Erman-Blackman*, p. 86 sq.

лось *человеческой личности* как реплике на образцовую модель — личность фараона.

§31. Теология и политика «соляризации»

Средним царством правил ряд выдающихся властителей, из коих почти все принадлежали к Двенадцатой династии. При них Египет пережил период экономического роста и пользовался высоким международным престижем.[46] Имена, избранные фараонами при коронации, отражали их намерение вести себя справедливо (*маат*) по отношению к людям и богам.[47] Именно в эпоху Двенадцатой династии Амон, один из почитавшихся в Гермополисе восьми богов, выдвинулся в высший разряд под титулом Амон-Ра. (Основатель династии получил название Аменемхет — «Амон во главе»). «Скрытый» бог (см. §26) был отождествлен с солнцем, богом, «себя проявляющим». Благодаря «соляризации» Амон стал всеобщим богом Новой Империи.

Парадоксально, но факт: эта империя возникла как следствие, запоздалое, но неизбежное, второго кризиса, наступившего после прекращения Двенадцатой династии. Правители сменялись чехардой вплоть до вторжения гиксосов в 1674 г. до н.э. Причины распада государства, который начался еще за два поколения до этого, пока неясны, но во всяком случае египтяне не могли дольше сопротивляться натиску грозных воинов, имевших лошадей, колесницы и изогнутые луки. История гиксосов достоверно не известна,[48] *[30] однако их вторжение в Египет было определенно результатом массовых миграций, совершавшихся на Ближнем Востоке в XVII столетии до н.э.

После победы завоеватели поселились в Дельте. Из своей столицы, Авариса, и через своих приспешников они правили большей частью Нижнего Египта; но они совершили ошибку, допустив, в обмен на дань, правление фараонов в Верхнем Египте. Гиксосы принесли с собой некоторых сирийских богов; наиболее значительными из них были Баал и Тешуб, которого они отождествляли с Сетом. Выдвиже-

[46] Это тем более замечательно, если учесть, что правители разных областей старались сохранить свой территориальный суверенитет в неприкосновенности.

[47] См. примеры, приведенные в: *Wilson*. The Culture of Ancient Egypt, p. 133. Действительно, египтяне рассматривали себя единственными *реальными* человеческими существами; иноземцы уподоблялись животным, и в некоторых случаях их можно было приносить в жертву (см.: *Wilson*. Ibid., p. 140)

[48] Этимологический источник термина «гиксосы» — египетский: *hikau khasut* — «правители чужеземных земель». Большинство известных имен — семитского происхождения, но встречаются и хурритские слова. Гиксосы не упоминаются ни в одном египетском документе того времени. Упоминание об их укрепленном городе Танисе встречается в тексте Девятнадцатой династии и в народной сказке, сочиненной приблизительно в тот же период. Как можно было ожидать, завоеватели («варвары» в глазах египтян) уподоблялись змею Апопу, символу изначального хаоса.

ние убийцы Осириса в высший разряд определенно означало жестокое унижение для египтян. Надо, однако, помнить о том, что культ Сета уже практиковался в Дельте в дни Четвертой династии.

Для египтян вторжение гиксосов означало катастрофу, которую им было трудно понять. Их вера в свою избранность, предопределенную богами, сильно поколебалась. К тому же азиаты, колонизировав Дельту и укрепив свои лагеря, демонстрировали презрение к египетской цивилизации. Но египтяне усвоили урок. Они все лучше и лучше владели оружием своих завоевателей. Спустя столетие после катастрофы (т.е. около 1600 г. до н.э.) Фивы, где правил фараон Семнадцатой династии, начали освободительную войну. Окончательная победа совпала с воцарением Восемнадцатой династии (1562-1308 гг. до н.э.) и основанием Новой Империи.[49]

Освобождение сопровождал рост национализма и ксенофобии. Потребовалось по меньшей мере столетие, чтобы утолить жажду мести гиксосам. Сначала властители проводили карательные рейды. Но уже в 1470 г. до н.э. Тутмос III, предприняв операцию по уничтожению прежних гиксосских укреплений, положил начало серии военных кампаний в Азии. Чувство отсутствия безопасности, порожденное чужеземной оккупацией, долго не исчезало. Чтобы сделать Египет неуязвимым для внешней агрессии, Тутмос III продолжил серию завоеваний, которые завершились образованием Империи. Весьма вероятно, что военные амбиции подстегнуло в нем уязвленное самолюбие, ибо в первые двадцать два года его царствования подлинной правительницей Египта была его тетка и теща Хатшепсут. Эта на редкость одаренная царица предпочитала завоевательным войнам культурную и торговую экспансию. Но уже две недели спустя после падения ее власти Тутмос был на пути в Палестину и Сирию, готовясь усмирить «мятежников». Вскоре он одержал победу при Мегиддо. К счастью для будущего Империи, к побежденным Тутмос проявил великодушие.

Это положило конец египетскому изоляционизму, но также и обозначило упадок традиционной египетской культуры. Несмотря на сравнительно короткий срок существования Империи, ее влияние на дальнейшую историю страны было необратимым. В результате своей международной политики Египет становился все более открытым для космополитической культуры. Столетие спустя после победы при Мегиддо массовое присутствие «азиатов» отмечалось уже повсюду, даже

[49] Ни в каких официальных документах не упоминается об изгнании гиксосов. Единственное свидетельство встречается в краткой автобиографии скромного участника военных действий; текст переведен в: *Breasted.* Ancient Records of Egypt, vol. 2, p. 1 sq; см. также: *Wilson.* The Culture of Ancient Egypt, pp. 164,165.

в администрации и царских резиденциях.[50] Некоторых «чужеземных» богов не только терпели, но и ассимилировали с национальными. К тому же египетских богов начали чтить в других странах, а Амон-Ра стал всеобщим богом.

Соляризация Амона способствовала как развитию религиозного синкретизма, так и восстановлению «перворазрядности» солярного бога, ибо солнце было единственным богом, одинаково доступным всем.[51] В начале периода Империи в честь Амона-Ра сочинялись прекраснейшие гимны, в которых он превозносился как всеобщий создатель и космократ. В то же время почитание солярного бога как *высшего* подготовило воцарение некоего религиозного единства: верховенство единого божественного принципа последовательно распространилось от Долины Нила до Сирии и Анатолии. В Египте эта солярная теология с её яркой универсалистской тенденцией неизбежно отражалась на проблемах политического порядка. В период Восемнадцатой династии число храмов Амона-Ра существенно возросло, а их доходы увеличились десятикратно. В результате гиксосской оккупации, а главное — благодаря освобождению Египта фиванским фараоном, богов вовлекли в непосредственное управление делами государства. Это означало, что они — и прежде всего Амон-Ра — передавали свои указания через жрецов. Верховный жрец Амона приобрел значительную власть: он был вторым человеком в государстве после фараона. В Египте постепенно устанавливался режим теократии; это, тем не менее, не ослабило борьбу за власть между Верховным жрецом и фараонами. Чрезмерная политизированность жреческой иерархии усиливала напряжённость между различными теологическими ориентациями, иногда приводя к непреодолимым антагонистическим противоречиям.

§32. Эхнатон, или неудавшаяся реформа

То, что получило название «Революции Амарны» (1375 — 1350 г. до н.э.), т.е. выдвижение Атона, солнечного диска, в качестве единственного верховного божества, отчасти объясняется решимостью фараона Аменхотепа IV освободиться от господства верховного жреца. Действительно, вскоре после своего восшествия на престол, молодой властитель отнял у верховного жреца Амона право на распоряжение имуществом божества, лишив его таким образом источника власти. Затем фараон, изменив свое имя («Амон удовлетворенный») на Эхнатон («тот, который служит Атону»), покинул старую столицу Фивы, «город Амона», и построил новую, в 500 километрах к северу, кото-

[50] См.: *Wilson*. Op.cit., p. 189 sq.

[51] По причинам, которые рассмотрены выше (§20; см. также: *Eliade*. Traité, §§14, 30), небесные боги превратились в *dii otiosi*.

рую он назвал Ахет-Атон (ныне Телль-эль-Амарна) и где он построил дворцы и храмы в честь Атона. В отличие от святилищ Амона, храмы Атона не имели кровли, чтобы Солнце можно было чтить во всем его величии. Это не было единственным новшеством Эхнатона. В изобразительном искусстве он ввел стиль, позже получивший название «амарнский натурализм», и впервые в царские надписи и официальные декреты был введен народный язык; вдобавок, фараон отказался от строгой условности этикета и допустил непосредственность в отношениях с членами своей семьи и близкими.

За всеми этими новшествами стояло то, что для Эхнатона «истина» (*маат*) и все «естественное», соответствующее ритмам жизни, имело религиозную ценность. Ибо этому болезненному фараону, почти уродцу, которому суждено было умереть очень молодым, открылся религиозный смысл «радости жизни», наслаждения неистощимыми творениями Атона, прежде всего, божественным светом. Чтобы провести свою «реформу», Эхнатон «отменил» Амона и других богов[52] ради Атона, Верховного Бога, отождествляемого с солнечным диском, универсальным источником жизни; на изображениях его лучи заканчивались руками, приносящими его почитателям символ жизни (*ankh*). Сущность теологии Эхнатона выражена в двух гимнах, обращенных к Атону. Без всякого сомнения, эти гимны — единственное, что сохранилось, — представляют собой образцы благороднейшего выражения египетской религиозности. Солнце — «это начало жизни», его лучи «объемлют все земли». «Хотя ты находишься очень далеко, твои лучи падают на землю; хотя ты пребываешь на лицах людей, твои следы невидимы».[53] Атон «зарождает семя в женщине», и он тот, кто дарует жизнь эмбриону и следит за рождением и ростом ребенка — так же, как он дает дыхание цыпленку в яйце, а позже охраняет его. «Как разнообразны дела твои! Они скрыты от людей. О! Единственный Бог, другого подобного которому нет».[54] Это Атон создал все земли, мужчин и женщин и поместил каждое свое создание на надлежащее место, удовлетворив его нужды. «Мир существует через тебя!». «Каждый имеет свою пищу».

Этот гимн справедливо сравнивают с Псалмом 104. Говорилось даже о «монотеистическом» характере реформы Эхнатона. Самобытность и значение этой, по определению Брестеда, «первой индивидуальности в истории» все еще остается предметом обсуждения, но не

---

[52] В принципе, ибо он сохранил Ра, Маат и Характи.

[53] «Когда ты заходишь... Земля пребывает в темноте, как бы в смерти». Ночью дикие животные и змеи начинают двигаться, и тогда «мир погружается в тишину». Эхнатон описывает в удивительно ярких деталях чудо рассвета, блаженство деревьев, растений, цветов, птиц, рыб.

[54] «Ты создал Землю, ... когда ты был один». «Ты отдалил небо так, что можешь на него подниматься и смотреть оттуда на то, что ты сотворил!».

может быть никакого сомнения в страстности его религиозной веры. В молитве, найденной в его саркофаге, есть следующие строки: «Я иду, чтобы вдыхать сладкое дыхание твоих уст. Ежедневно буду я созерцать твою красоту... Дай мне свои руки, исполненные твоего духа, чтобы я смог проникнуться тобой и жить твоим духом. В любой миг вечности произнеси мое имя — оно всегда ответит на твой призыв!». Спустя тридцать три столетия эта молитва все еще способна растрогать.

Во время царствования Эхнатона и именно из-за его политической и военной пассивности Египет потерял свою азиатскую империю. Его преемник Тутанхамон (1357 –1349 гг. до н.э.) возобновил отношения с верховным жрецом Амона и вернулся в Фивы. Следы «атонистских реформ» были в большой мере стерты. Вскоре после этого последний фараон долгой и славной Восемнадцатой династии умер.

По общепринятому среди ученых мнению, с окончанием Восемнадцатой династии завершился творческий период египетского гения. Что касается религиозных памятников, то не кажутся ли они такими скромными (до появления мистерий об Исиде и Осирисе) лишь потому, что были созданы до начала великого процесса синтеза, характеризовавшего период Нового Царства?[55] Ибо, с определенной точки зрения, результаты этого синтеза являются высшей точкой развития египетской религиозной мысли: они представляют собой превосходно сформированную систему, в которую вносились только стилистические новшества.

Чтобы лучше понять значение этого теологического синтеза, вернемся на короткое время к «атонистскому монотеизму». Сначала надо уяснить, что выражение, которое Эхнатон использует в своем гимне — «Единственный Бог, другого подобного которому нет», — уже применялось за тысячу лет до Амарнской реформы в обращении к Амону, к Ра, к Атуму и к другим богам. Иными словами, как замечает Джон Вильсон, было по меньшей мере *два* бога, ибо Эхнатон сам почитался как божество.[56] Молитвы правоверных (т.е. небольшой группы придворных и сановников) возносились не Атону, а непосредственно Эхнатону. В своем прекрасном гимне фараон объявляет, что Атон — это его *личный бог*: «Ты в моем сердце и никто другой не знает тебя, кроме твоего сына (т.е. Эхнатона), которого ты посвятил в свои замыслы и наделил своей властью!». Так объясняется почти моментальное исчезновение «атонизма» после смерти Эхнатона. В ко-

[55] Мы имеем в виду, конечно, религиозные элиты, которым был доступен глубинный смысл этих произведений.

[56] *Wilson*. Culture of Ancient Egypt, p. 223 sq.

нечном счете, это был религиозный культ, отправлявшийся лишь в кругу семьи фараона и его придворных.

Добавим, что Атон был известен и почитаем задолго до Амарнской реформы.[57] В «Книге о том, что за гробом» Ра именуется «Владыка Диска (Атон)». В других текстах Восемнадцатой династии Амон («скрытый бог») не упоминается, между тем как Ра описывается как бог, чье «лицо закрыто» и который «скрывается в ином мире». Другими словами, таинственный характер Ра и его невидимость объявляются дополнительными качествами Атона — бога, который полностью проявляется в солнечном диске.[58]

§33. Окончательное слияние: Ра-Осирис

Теологи Нового царства подчеркивают взаимодополняемость противоположных или даже антагонистических богов. В «Молебствии Ра» солнечный бог именуется «Тот, кто един в двух лицах»; он представлен в виде мумии Осириса, увенчанной короной Верхнего Египта. Другими словами, Осирис наделяется душой Ра.[59] Отождествление двух богов осуществляется в личности умершего фараона: после процесса осирификации царь оживает в облике молодого Ра. Ибо солнечный цикл представляет собой парадигматическую модель судьбы человека: переход от одной формы существования к другой, от жизни к смерти, затем к новому рождению. Схождение Ра в подземный мир означает одновременно его смерть и его возрождение. В одном из текстов говорится о «Ра, который отправляется покоиться в Осирисе, и об Осирисе, который отправляется покоиться в Ра».[60] Многие мифологические сюжеты особо подчеркивают двойственную природу Ра: солярную и осирианскую. Спускаясь в потусторонний мир, он становится тождественным двуименному Осирису-Ра.

Как гласит один из упоминавшихся выше текстов, «Ра прячется в потустороннем мире». В «Молебствии» (строки 20-23) несколько раз подчеркивается акватическая природа Ра, и солярный бог отождествляется с изначальным океаном. Но единство противоположностей выражено, главным образом, в тайной солидарности между Ра и Осирисом или между Гором и Сетом.[61] Р. Кларк (Myth and Symbol, p. 158) высказал блестящую мысль: *Ра трансцендентный и Осирис всплывающий — это взаимодополняющие формы божественности.* В конечном счете, обе ипостаси представляют одну и ту же «тайну» и, в

[57] Ср.: *Wilson.* Culture of Ancient Egypt, p.210 sq.; *A. Piankoff.* The Shrines of Tut-Ankh-Amon, p. 5 sq.

[58] *Piankoff.* Shrines, p.2.

[59] *Piankoff.* The Litany of Ra, p.11.

[60] *Piankoff.* Ramesses,VI, p.35.

[61] См. примеры в: *Piankoff.* The Litany, p.49, n. 3.

частности, множественность форм, исходящих от единого Бога.[62] В соответствии с теогонией и космогонией, совершаемыми Атумом (§26), божество *одновременно* и единично, и множественно; творение заключается в умножении его имен и форм.

Сближение и соединение богов были знакомы египетскому религиозному мышлению еще с самой глубокой древности. Оригинальность теологии Нового царства определяет, с одной стороны, постулат двуединства процесса осирификации Ра и соляризации Осириса и, с другой, убежденность в том, что этот двухсторонний процесс раскрывает сокровенный смысл человеческого существования: *взаимодополняемость жизни и смерти.*[63] С определенной точки зрения, этот теологический синтез подтверждает победу Осириса, одновременно придавая ему новое значение. Триумф убиенного бога был полным уже в начале Среднего царства. С Восемнадцатой династии Осирис становится судьей мертвых. Два акта посмертной драмы — «суд» и «взвешивание сердца» — совершаются в присутствии Осириса. Отделенные друг от друга в «Текстах Саркофагов», «суд» и «взвешивание души» обнаруживают тенденцию к слиянию в «Книге Мертвых».[64] Эти погребальные тексты, опубликованные в эпоху Нового царства, но содержащие более ранние материалы, будут пользоваться непревзойденной популярностью вплоть до конца египетской цивилизации. «Книга Мертвых» — это главный путеводитель для души в загробном мире.*[31] Содержащиеся в ней молитвы и магические формулы призваны облегчить душе путешествие туда и, главное, — обеспечить ей успех в «судебном процессе» и «взвешивании сердца».

Из архаических элементов в «Книге Мертвых» следует упомянуть представление об опасности «второй смерти» (гл. 44,130, 135-136, 175-176), о важности сохранения памяти (гл. 90) и запоминания своего имени (глава 25). Эти верования широко документируются у «примитивных» народов, но также в Греции и Древней Индии. «Книга Мертвых», однако, отражает процесс теологического синтеза периода Империи. Гимн к Ра (гл.15) описывает ежедневный путь солнца; оно излучает радость, вступая в подземный мир. «Мертвые радуются, когда ты светишь здесь для великого бога Осириса, хозяина вечности».

---

[62] Уже в «Текстах Пирамид» Атум вызывает эманацию богов из своего собственного существа. В форме изначального змея (см.§26) Атум уже отождествляется с Осирисом (который утверждает, что он тоже может «умереть») и, следовательно, с Гором; см. текст, цитируемый с комментариями в: *Piankoff.* The Litany, p.11, n.2.

[63] Аналогичный процесс, хотя и имеющий другую цель, происходил в Индии, начиная с периода брахман; см. главу IX.

[64] Ср.: *Yoyotte.* Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne, p.45. Поясним, что суд над мертвыми и понятие о небесной справедливости, «применяемые после смерти ко всем, людям и царям», четко документируются, начиная с Девятой династии (Ibid. p. 64).

Не меньшее значение имеет желание умершего идентифицировать себя с божествами — Ра, Гором, Осирисом, Анубисом, Птахом и др. Это не исключает употребления магических формул. Действительно, знание имени бога равнозначно обладанию некоторой властью над ним. Магическая ценность имен и вообще слов определенно была известна еще с доисторических времен. Для египтян магия была оружием, созданным богами для защиты людей. В эпоху Империи магию олицетворял некий бог, который сопровождал Ра в его ладье, как спутник солярного бога.[65] В конечном счете, ночное путешествие Ра по подземному миру, опасный спуск, полный препятствий, представляет собой образец пути каждого умершего к месту судилища.[66]

Одна из наиболее важных глав «Книги Мертвых» — глава 125, посвященная суду над душой, происходящему в большом зале, «зале Двух Маат».[67] Сердце умершего кладут на одну чашку весов, а на другую — перо или глаз, символы маат. Во время процедуры умерший произносит молитву, умоляя свое сердце не свидетельствовать против него. Затем он должен сделать заявление о невиновности, ошибочно именуемое «негативное признание»:

Я не причинял зла людям...
Я не хулил бога...
Я не чинил насилия над бедными...
Я не убивал...
Я никого не заставил страдать...
Я не жалел пищи (денег) для подношений в храмах...
Я чист, я чист, я чист, я чист.

Умерший обращался к сорока двум богам, составлявшим суд: «Привет вам, боги, присутствующие здесь! Я знаю вас, я знаю ваши имена. Я не паду под вашими ударами. Вы не станете хулить меня перед богом, чью свиту вы составляете... Вы скажете в присутствии Всеобщего Владыки, что мне положен маат, ибо я осуществлял маат в Египте». Он произносит хвалу самому себе: «Бог доволен мною, потому что я делал то, что он любит. Я давал хлеб тому, кто голодал, воду тому, кто хотел пить, одежду нагому, лодку тому, у кого ее не было... А потому спасите меня, защитите меня! Не выступайте против меня в присутствии великого бога!». Наконец, он обращается к Осирису: «О бог, высоко стоящий на своем пьедестале... защити меня от этих вестников, сеющих зло и подымающих волнения... ибо я осуще-

[65] Однако роль магических формул в конце концов становится главенствующей, особенно среди простых людей.

[66] Другие погребальные сборники — «Книга о том, что за гробом», «Книга Врат» и др. — подробно описывают царство мертвых, через которое в течение двенадцати ночных часов проезжает в своей ладье Ра.

[67] О значении этого выражения см.: *Yoyotte*. Jugements des morts, p. 61 sq.

ствлял маат ради Владыки маат. Я чист».[68] Умерший должен также подвергнуться допросу инициационного характера. Он должен показать, что ему известны секретные названия различных частей врат и преддверия, имена привратника зала, имена богов.[69]

Именно в размышлениях о таинстве смерти египетский гений реализовал последний религиозный синтез — единственный, сохранявший свою главенствующую роль вплоть до конца египетской цивилизации. Разумеется, здесь возможно множество интерпретаций и различных применений. Глубинный смысл двуименного Ра-Осириса или неразрывности жизни-смерти-преображения мог быть недоступен тем верующим, которые были убеждены в непогрешимости магических формул; однако в последних отражался тот же эсхатологический гнозис. Развивая старую концепцию смерти как духовной трансмутации, богословы Нового царства уподобляли это «таинство» и ежедневным подвигам Ра, и изначальной драме Осириса. Так они свели в единую систему то, что представлялось образцом вечного и неуязвимого(ход солнца), то, что было лишь трагическим и, в конечном счете, случайным эпизодом (убийство Осириса), и то, что казалось эфемерным и незначительным по определению (человеческое существование). В формировании этой сотериологии роль Осириса была существенной: благодаря ему каждый смертный мог отныне надеяться на «царскую участь» в загробном мире. В конечном итоге, фараон олицетворял собой универсальную модель.

Напряжение между понятиями «привилегия», «справедливость», «знание посвященных» и «добрые дела» снимается способом, который может разочаровать. Ибо если «справедливость» всегда была обеспечена, то «знание посвященных» могло сводиться лишь к знанию магических формул. Все зависело от точки зрения на эсхатологическую концепцию, нестройно выраженную в «Книге Мертвых» и других произведениях подобного рода. Эти тексты дают простор для разнообразных «прочтений», осуществляемых на различных уровнях. «Магическое» прочтение было, конечно, самым простым: оно предполагало лишь веру во всемогущество слова. Престиж магии станет возрастать, причем в той же мере, в какой, в силу новой эсхатологии, «царская участь» будет общедоступной. Сумерки египетской цивили-

[68] По переводу в: *Yoyotte*, Ibid. pp. 52-56.

[69] Ibid. pp. 56-57. В эпоху Древнего царства фараон тоже должен был подвергаться инициационному допросу; см. §28.

зации ознаменует господство магических верований и практик.[70] Вспомним, однако, что Птах, как говорится в «Мемфисской Теологии», создал богов и мир силой Слова (см. §26).

[70] См. том II.

Глава V

МЕГАЛИТЫ, ХРАМЫ, ЦЕРЕМОНИАЛЬНЫЕ ЦЕНТРЫ: ЗАПАД ЕВРОПЫ, СРЕДИЗЕМНОМОРЬЕ, ДОЛИНА ИНДА

§34. Камень и банан

Мегалитические сооружения Западной и Северной Европы завораживали исследователей на протяжении более чем столетия. Действительно, глядя на хорошие фотоснимки каменных аллей в Карнаке или гигантских дольменов Стонхенджа, невольно задумываешься о смысле и назначении этих памятников древности. Технологическое мастерство этих земледельцев эпохи шлифованного камня вызывает изумление. Как им удавалось устанавливать трехсоттонные блоки в вертикальное положение и поднимать стотонные грузы? Еще одно: эти монументы не уникальны, они составляют часть целого мегалитического комплекса, начинающегося на средиземноморском побережье Испании, включающего Португалию, половину Франции, западный берег Англии и продолжающегося в Ирландии, Дании и на южном побережье Швеции. Конечно, между памятниками существуют значительные морфологические вариации. Но два поколения археологов и историков убедительно показали неразрывную связь всех европейских мегалитических культур — связь, которую можно объяснить только распространением мегалитического комплекса из одного центра, находившегося в Лос-Мильаресе, в провинции Альмерия (Испания).*[32]

Мегалитический комплекс включает три категории: 1) менгир (от бретонских слов *men* — «камень» и *hir* — «длинный») — большой камень, иногда значительной высоты,[1] вкапывавшийся вертикально в землю; 2) кромлех (от слов *crom* — круг, изгиб и *lech* — «место») — группа менгиров, расположенных по кругу или полукругу (самый грандиозный кромлех находится в Стонхендже, близ Солсбери); ино-

[1] Высота менгира близ Локмарьякера превышала 20 м. В Бретани некоторые отдельно стоящие менгиры считаются могильными камнями.

гда менгиры вытянуты в несколько параллельных рядов, как, например, в Карнаке (Бретань),[2] 3) дольмен (*dol* — «стол» и *men* — «камень») — нечто вроде ограды или камеры, составленной из нескольких прямостоящих камней и «крыши».

Строго говоря, дольмены — это места погребений. (Позднее в некоторых регионах — в Западной Европе, Швеции — дольмен трансформировался в подобие крытого пассажа с каменными сводами). Есть гигантские дольмены: например, дольмен в Сото (близ Севильи) имеет 21 м в длину, его фронтон — это гранитный блок высотой 3,4 м, шириной 3,1 м и толщиной 0,72 м; его вес — 21 тонна. В Лос-Мильяресе был раскопан некрополь, вмещавший около сотни таких крытых пассажей. Большинство могил находилось под огромными курганами. В некоторых могилах было похоронено до ста покойников, принадлежавших к нескольким поколениям одного и того же рода. Иногда в погребальных камерах можно найти центральные столпы-опоры, а на стенах — различить остатки росписи. Дольмены находят на побережье Атлантического океана, более всего — в Бретани, и далее вплоть до Нидерландов. В Ирландии стены сравнительно высоких погребальных камер украшали скульптуры.

Все это, несомненно, свидетельствует о важности культа мертвых. В то время как жилища неолитических людей, воздвигавших эти монументы, были скромными и недолговечными (от них почти ничего не осталось), помещения для умерших сооружались из камня. Очевидно, что эти объекты специально строились такими монументальными и прочными, способными выдержать испытание временем. Сложность символики и религиозная значимость камней и скал хорошо известны.[3] Скала, столп, гранитный блок живут вечно, демонстрируют постоянство и нерушимость — в конечном счете, это вид *существования,* не подверженный времени.

Когда мы созерцаем грандиозные мегалитические монументы самых древних земледельцев Северной Европы, на ум приходит известный индонезийский миф. В начале начал, когда небо находилось очень близко от земли, Бог, спускал свои дары на веревке, чтобы передать их первичной супружеской чете. Однажды он послал им камень, но удивленные и возмущенные предки отказались его принять. Через несколько дней бог снова опустил веревку, на этот раз с бананом, который был немедленно принят. Тогда предки услышали глас создателя: «поскольку вы выбрали банан, ваша жизнь будет подобна жизни этого фрукта. Если бы вы выбрали камень, ваша жизнь была бы подобна бытию камня, вечному и бессмертному».[4]

---

[2] Линейные сооружения в Карнаке включали 2935 менгиров и тянулись на 3900 м.

[3] См.: *Eliade.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999, гл.6, §74 и сл.

[4] *A.C. Kruijt,* цит. в: *J.G. Frazer.* The Belief in Immortality (1913), vol. 1, pp. 74-75. Мы

Как мы видели (§12), с началом земледелия радикально изменилась концепция человеческой участи: она оказалась такой же хрупкой и эфемерной, как жизнь растений. Но, с другой стороны, человек как бы разделил с растениями их циклическую судьбу: рождение, жизнь, смерть, новое рождение. Мегалитические монументы можно истолковать, как ответ на наш индонезийский миф: если жизнь человека подобна жизни злаков, сила и долговечность достижимы *через смерть*. Умершие возвращаются в лоно Матери-Земли с надеждой разделить судьбу посеянных семян; к тому же они мистически ассоциируются с каменными блоками погребальной камеры и, следовательно, становятся столь же сильными и неразрушимыми, как камни.

Мегалитический культ мертвых, вероятно, опирался не только на веру в то, что душа остается жить после смерти, но и, главное, на уверенность в могуществе предков и надежду на их защиту и помощь. Такие верования коренным образом отличаются от концепций, зафиксированных у других народов древности (месопотамцев, хеттов, евреев, греков и др.), для которых умершие были жалкими тенями, беспомощными и несчастными. Более того, если для строителей мегалитов, от Ирландии до Мальты и Эгейских островов, *ритуальное объединение с предками* являлось краеугольным камнем их религиозной активности, то в протоисторических культурах Центральной Европы, как и древнего Ближнего Востока, строго обязательным было *разделение между мертвыми и живыми.*

Помимо различных церемоний (процессий, танцев и т.д.), мегалитический культ мертвых включал также подношение им пищи и напитков, жертвоприношения, совершаемые вблизи монументов, и ритуальные трапезы над могилами. Некоторое количество менгиров было сооружено вне связи с захоронениями. По всей вероятности, эти камни представляли собой род «заместителей тел», в которых находились души умерших.[5] В конечном счете, *каменный «заместитель»* был *телом, построенным для вечности.* Иногда попадаются менгиры с начертанными на них человеческими фигурами, т.е. они были «жилищем», «телом» мертвых. Сходным образом, стилизованные фигуры, изображенные на стенах дольменов, а также маленькие идолы, выкопанные из мегалитических захоронений в Испании, возможно, представляют предков. В некоторых случаях обнаруживается параллельное верование — душа предка способна время от времени покидать могилу.[6] Камни с отверстиями, называемыми «отверстиями для ду-

прокомментировали этот миф в: Mythologies of Death (Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions, chap. 3).

[5] *Horst Kirchner.* Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke, p. 698 sq.

[6] Появление некоторых бретонских менгиров, поставленных перед галереями дольменов, объясняли верой египтян в то, что души умерших, превратившись в птиц, покидали могилы, чтобы усесться на столбе при ярком свете солнца. «Похоже, что это поня-

ши», которыми закрыты некоторые мегалитические могилы, давали мертвым возможность общаться с живыми.

Следует учитывать также и сексуальный смысл менгиров, ибо он повсеместно документирован на различных уровнях культуры. Иеремия (Иер 2:27) упоминает тех, «кто говорит дереву: «ты мой отец» и камню — «ты родил меня».[7] Вера в оплодотворяющие возможности менгиров бытовала среди европейских крестьян еще в начале этого столетия. Во Франции, чтобы иметь детей, молодые женщины устраивали «скольжение» (лежа, скользили вдоль камня) или «трение» (сидя на монолите или прижимаясь животом к скале).[8]

Генеративная функция не должна объясняться фаллической символикой менгира, хотя такая символика и зафиксирована в некоторых культурах. Первоначальной — и фундаментальной — идеей была «трансмутация» предков в камень, и менгир либо служил «заместителем тела», либо содержал какой-то существенный элемент умершего — скелет, пепел, «душу» — в самой своей структуре. В обоих случаях умерший *одухотворял* камень; он обретал новое тело — каменное, а значит, неразрушимое. Именно это делало менгир или мегалитическую могилу неистощимым источником жизненности и силы. Включаясь в структуру погребальных камней, умершие становились владыками плодовитости и процветания. Говоря языком индонезийского мифа, им удавалось овладеть и камнем, и бананом.

§35. Церемониальные центры и мегалитические конструкции

Некоторые мегалитические комплексы, такие, как, например, в Карнаке или Эшдауне, в Беркшире (800 мегалитов на площади 250 и 500 м, расположение которых напоминает параллелограмм), несомненно, были важными церемониальными центрами. Празднества включали жертвоприношения и, как можно предполагать, танцы и процессии. По большой улице в Карнаке, в самом деле, могли шест-

---

тие существовало в Средиземноморье, а также в Западной Европе» (*Maringer*. The Gods of Prehistoric Man, p. 235). Карл Шуххардт предложил такую же интерпретацию для декоративных обелисков на саркофагах Агиа-Триады (см. §41). См. критику этой гипотезы в: *Kirchner*. Die Menhire, p. 706. В мегалитических культурах Юго-Восточной Азии менгир служил местопребыванием душ.

[7] Тем не менее даже в таком значительном яхвистском трактате, как «Второзаконие», при провозглашении абсолютной реальности Бога как единственного источника креативности, все еще употребляется онтологическая метафора камня: «Ты забываешь Камень, который породил тебя, ты больше не помнишь Бога, который тебя родил» ["А Заступника, родившего тебя, ты забыл, и не помнил Бога, создавшего тебя"] (Втор 32:18).

[8] См. некоторые примеры и библиографию в: Очерки сравнительного религиоведения, гл. VI, §77, к чему следует добавить: *Kirchner*. Die Menhire, p.650 sq.

вовать тысячи людей. Возможно, большинство праздников было связано с культом мертвых. Кромлех в Стонхендже, как и другие аналогичные монументы в Англии,[9] стоял посреди поля погребальных курганов. Этот знаменитый церемониальный центр был, по крайней мере, в своей первоначальной форме,[10] святилищем, специально построенным для поддержания связей с предками. В структурном отношении Стонхендж можно сравнить с некоторыми мегалитическими комплексами других культур, развившимися из священных мест — храма или города. Мы встречаемся здесь с восприятием священного пространства, как Центра Мира, особого места, где возможно общение с небом и с подземным миром, т.е. с богами, хтоническими богинями и духами мертвых.*[33]

В некоторых регионах Франции, на Иберийском полуострове и в других местах найдены следы культа богини-хранительницы мертвых. Но нигде, кроме как на Мальте, нет таких ярких образцов мегалитической архитектуры и таких выразительных свидетельств культа мертвых и почитания Великой Богини. Раскопки обнаружили очень мало домов, но целых семнадцать храмов, и предполагается, что их было еще больше. Это подтверждает мнение некоторых ученых, что в период неолита Мальта была *isola sacra.*[11] Большие эллиптические террасы, сооружавшиеся перед святилищами или между ними, явно предназначались для ритуальной хореографии и танцев во время процессий. Стены храма украшали чудесные спиральные барельефы; найдено также несколько каменных скульптур лежащих на боку женщин. Но самым сенсационным открытием была огромная статуя сидящей женщины — несомненно, богини.

Археологические находки свидетельствуют о развитом культе, включавшем жертвоприношения животных, приношения пищи и напитков, обряды инкубации*[34] и поклонения, о существовании влиятельного и хорошо организованного жреческого корпуса. Культу мертвых принадлежала, вероятно, центральная роль. Из замечательного некрополя в Гал-Сафлиени, гипогея, состоящего из нескольких высеченных в скале камер, были извлечены кости примерно 7000 человек. В гипогее находились статуи лежащих женщин, что позволяло предположить существование ритуала инкубации. Как и в других мегалитических монументах, стены внутренних помещений украшали барельефы и роспись. Эти обширные палаты были разделены камен-

[9] Например: Вудхендж, Авербурк, Армингхолл и Арбор Лоу; см.: *Maringer.* The Gods of Prehistoric Man, p. 247.

[10] Стонхендж не был построен за один раз. Теперь известно, что первоначальное сооружение подверглось нескольким переделкам. См.: *Colin Renfrew.* Before Civilization, p. 214 sq.

[11] *Günther Zuntz.* Persephone, p. 4, n.1.

ными ширмами с лепниной[12] и служили для проведения религиозных церемоний, закрепленных за жрецами и посвященными.

Если гипогей был одновременно и некрополем, и молельней, то в храмах не было найдено никаких захоронений. Изогнутая линия расположения мальтийских святилищ уникальна; археологи называют ее «почкообразной», но, как полагает Г. Цунц, она скорее напоминает форму матки. Поскольку храмы имели крышу, а в помещениях, лишенных окон, было довольно темно, вхождение в святилище было эквивалентно вхождению во «внутренности земли», т.е. в чрево хтонической Богини. Но высеченные в скалах могилы тоже имели форму матки. Можно сказать, что умершего помещали в лоно земли для новой жизни. «Храмы воспроизводили ту же модель, но в более широком масштабе. Живущий, вступая в них, вступал в тело богини». Действительно, заключает Г. Цунц, эти монументы были сценой для «культа-мистерии в точном смысле этого термина».[13]

Добавим, что на поверхностях дольменов и менгиров в Иберии и Западной Европе также обнаруживаются другие магико-религиозные знаки и символы — например, солнце с лучами, топор (атрибут богов грозы), змей (символ жизни, ассоциируемый с предками), олень и т.д. Конечно, эти изображения были обнаружены в различных регионах и относятся к культурам различных эпох, но всех их объединяет принадлежность к мегалитическому комплексу. Возможное объяснение этому лежит либо в разнообразии религиозных идей разных «мегалитических» народов, либо в том факте, что культ предков, несмотря на свою собственную важность, входил и в другие религиозные комплексы.

§36. «Загадка мегалитов»

Десятилетие назад археологи объясняли появление мегалитических культур влиянием мигрантов из восточного Средиземноморья, где коллективные погребения зафиксированы уже в III тысячелетии.[14] По мере их распространения на запад дольмены превращались в гигантские сооружения. Как полагает Глин Даниел, такая трансформация происходила на Мальте, на Иберийском Полуострове и в южной Франции. Он же сравнивает распространение мегалитической архитектуры с греческой и финикийской колонизацией в Средиземноморье или с экспансией ислама в Испании. «Сильная, властная, вдохнов-

[12] *J.D. Evans*. Malta, p. 139; *Glyn Daniel and J. Evans*. The Western Mediterranean, p. 20.

[13] *Zuntz*. Persephone, pp. 8, 25.

[14] Минойские коллективные захоронения делались либо в естественных пещерах, либо на огороженных участках, обычно называемых «толос»; см.: *Glyn Daniel*. The Megalithic Builders of Western Europe, 2 ed. (1962), p. 129.

ляемая эгейскими влияниями религия обязывала их вкладывать такой труд в сооружение могил (или могил-храмов?) и увековечивать образ своей богини-покровительницы, богини похорон. Фигуры богинь, топоры, рога и другие символы переносят нас из парижского региона, из Гавринниса, с Крита — на Эгейское море и даже в Трою. Не подлежит сомнению, что могущественная религия восточно-средиземноморского происхождения питала и воодушевляла строителей мегалитических могил, мигрировавших по Западной Европе».[15] Но религия не была первопричиной их миграции; религия была только «утешением в их изгнании на далеком западе и севере Европы». Народы-скитальцы искали себе новые страны для жизни и руду для торговли.[16]

В своей последней книге Гордон Чайлд рассматривает «мегалитическую религию», распространявшуюся средиземноморскими первопроходцами и колонистами. Однажды принятая, идея сооружения мегалитических могил была усвоена различными обществами, не оказав воздействия на их специфическую конструкцию. Каждая могила, возможно, принадлежала знатному лицу или главе семьи; работу по ее сооружению обеспечивали его близкие. «Мегалитический склеп можно сравнить скорее с церковью, чем с замком, а его обитателей — с кельтскими святыми, а не с норманнскими баронами».[17] «Миссионеры» мегалитической религии, веры, прежде всего, в Богиню-Мать, вовлекали в свои общины многих земледельцев. Дольмены и кромлехи действительно встречаются в регионах, особенно благоприятных для неолитического земледелия.[18]

Сходные объяснения развития мегалитического комплекса предлагались и другими выдающимися учеными, специалистами по древней истории.[19] Однако открытие способа радиоуглеродной датировки и дендрохронологии показало, что такие объяснения неверны.[20] Появилась возможность установить, что мегалитические погребения

---

[15] Ibid, p. 136.

[16] Ibid, pp. 136, 137

[17] *Gordon Childe.* The Prehistory of European Society, p. 126 sq. Автор сравнивает мегалитические могилы с небольшими часовнями, которые ставили уэллльские и ирландские святые в тех же областях Британских островов (p. 128).

[18] Ibid, p. 129.

[19] Стюарт Пиготт считает, что мегалитические монументы ведут свое происхождение из восточного Средиземноморья и сравнивает их с христианскими церквями или с мечетями. См.: *Stuart Piggott.* Ancient Europe, p. 60. Грэхем Кларк полагает, что эгейский обычай коллективных погребений, связанный с культом Богини-Матери, был распространен на Западе изыскателями и добытчиками руд: см.: *Graham Clarke.* World Prehistory, pp. 138-139.

[20] Четкое изложение метода «калибрации по древесным кольцам с помощью радиоуглерода» см. в: *Colin Renfrew.* Before Civilization, pp. 48-83. Хорошо известно, что две «революции» — датирование с помощью углерода-14 и дендрохронология — радикально изменили хронологию европейской протоистории.

(«камерные могильники») в Бретани были сооружены до 4000 г. до н.э., а в Англии и Дании такие могильники строились до 3000 г. до н.э.[21] Что касается гигантского комплекса в Стонхендже, то его считали современником культуры Уэссекса, которая была связана с Микенской цивилизацией. Но исследования, основанные на современных методах, доказывают, что комплекс в Стонхендже был завершен до Микенского периода; его последняя перестройка (Стонхендж III) датируется 2100-1900 гг. до н.э.[22] На Мальте период, представленный храмами в Тарксиене и некрополем в Гал-Сафлиени, тоже завершился до 2000г. до н.э.; поэтому некоторые из его характерных черт не могут быть объяснены влиянием, идущим от минойской культуры бронзовой эпохи.[23] Таким образом, нельзя не прийти к заключению, что *европейский мегалитический комплекс предшествовал эгейскому влиянию.* Мы имеем дело с серией оригинальных автохтонных творений.

Однако ни доказательство этой оригинальности, ни хронологические перестановки не продвинули вперед решение проблемы мегалитических монументов. Стонхендж часто становился предметом дискуссий, но, несмотря на ряд заслуживающих внимания суждений,[24] о религиозной функции и символике монумента все еще нет единого мнения. Более того, выступая против некоторых рискованных гипотез (например, гипотезы сэра Графтона Эллиота Смита, который считал, что все мегалитические конструкции имеют один источник — Египет времен фараонов), исследователи больше не решаются рассматривать проблему во всем ее объеме. Можно лишь сожалеть об этой робости, ибо «мегалитизм» — это замечательный и, возможно, уникальный предмет исследования. Сравнительный анализ показал бы, в какой мере изучение многочисленных мегалитических культур, не исчезнувших еще и в XIX столетии, может способствовать пониманию религиозных концепций, которым следовали строители доисторических монументов.

---

[21] Следует иметь в виду, что древнейшие каменные пирамиды в Египте были сооружены около 2700 лет до н.э. Верно, что эти пирамиды имели предшественниц из кирпича, но остается фактом, что до 3000г. до н.э. никакие египетские каменные монументы, сопоставимые с мегалитами Западной Европы, нам не известны: см.: *Colin Renfrew*. Before Civilization, p. 123.

[22] См. документацию: Ibid., p. 214 sq.

[23] Ibid., p. 152. Также см.: *Daniel and Evans*. The Western Mediterranean, p.21. Однако Цунц предполагает здесь египетское или шумерское влияние (ср.: Persephone, p.10 sq.).

[24] Поскольку, судя по тектонической структуре Стонхенджа, этот комплекс, возможно, выполнял также функцию астрономической обсерватории, не исключено, что главные празднества были связаны со сменами времен года, как у хопи и чероков; см.: *Renfrew*. Before Civilization, p. 239 sq.

§37. Этнография и предыстория

Хорошо известно, что за пределами Средиземноморья, Западной и Восточной Европы мегалиты доисторического и протоисторического происхождения распространены на обширной территории, охватывающей Алжир, Палестину, Абиссинию, Декан, Ассам, Цейлон, Тибет и Корею. Что касается мегалитических культур, которые еще продолжали жить в начале XX столетия, то наиболее известные из них были зафиксированы в Индонезии и Меланезии. Роберт Гейне-Гельдерн, который долго изучал эту проблему, утверждает, что обе группы мегалитических культур — оставшаяся от доисторических времен и принадлежащая народам, находящимся на первобытной стадии, — исторически взаимосвязаны, ибо, по его мнению, мегалитическией комплекс распространился из единого центра, весьма вероятно — из восточного Средиземноморья.

Чуть позже мы вернемся к гипотезе Гейне-Гельдерна. А пока мы можем суммировать его выводы относительно верований, типичных для ныне существующих мегалитических обществ. Мегалиты имеют отношение к определенным идеям, касающимся существования после смерти. Большая часть памятников возводится в ходе церемоний, назначением которых является защита души во время ее путешествия в загробный мир, но они также обеспечивают вечное загробное существование как тем, кто воздвигал их, так и тем, для кого они были сооружены. Кроме того, мегалиты представляют собой, по существу, зримое воплощение связи между живущими и мертвыми; их назначением было увековечение магической силы тех, кто их построил, или тех, для кого они сооружались, а также обеспечение плодовитости людей, скота и посевов. Во всех ныне существующих мегалитических культурах поклонение предкам играет важную роль.[25]

Монументы служат местопребыванием душ мертвых, когда они возвращаются навестить свою деревню. Но монументами пользуются и живые: место, где стоит мегалит, является одновременно и особой культовой площадкой (для церемониальных танцев, жертвоприношений и т.д.), и центром общественных действий. В мегалитическом культе мертвых генеалогия играет значительную роль. Гейне-Гельдерн полагает, что оглашение генеалогии предков, т.е. основателей деревень и некоторых фамилий было, возможно, частью ритуальных действий. Важно подчеркнуть этот факт: *человек верил, что его имя будут вспоминать через посредство камня*; иными словами, связь с предками обеспечивается памятью об именах и деяниях, памятью, «застывшей» в мегалитах.

---

[25] *R. Heine-Geldern.* Prehistoric Research in the Netherlands Indies, p. 149; *idem.* Das Megalithproblem, p. 167 sq.

Как мы только что отметили, Гейне-Гельдерн полагает, что существование мегалитических культур, начавшись в V тысячелетии, не прерывалось вплоть до сегодняшних дней, и их еще можно найти в «примитивных» обществах. Однако он отвергает пан-египетские гипотезы Г. Эллиота Смита и Дж. В. Перри. Кроме того, он отрицает существование «мегалитической религии» — по той простой причине, что определенные «мегалитические» верования и концепции зафиксированы в связи со многими религиозными формами, как элементарными, так и более развитыми. Австрийский ученый сравнивает мегалитический комплекс с теми или иными «мистическими» движениями, например, с тантризмом, который может быть как индуистским, так и буддийским. Он также отрицает существование «мегалитического культурного круга», включавшего, по мнению некоторых авторов, специфические мифы и социально-экономические институты; в самом деле, мегалитические идеи и практика встречаются у народов со множеством несходных социальных и экономических институтов и культурных форм.[26]

И все же анализ мегалитического комплекса, выполненный Гейне-Гельдерном, сохраняет свою ценность. Но его гипотеза относительно единства древней и современной мегалитических культур сегодня оспаривается или просто не принимается во внимание многими исследователями. Проблема «непрерывности» мегалитического комплекса является существенной и должна оставаться открытой для изучения. Ибо, как недавно заявил один автор, она представляет собой «величайшую загадку древнейших времен». Во всяком случае, вне зависимости от того, какая гипотеза принята — непрерывности или конвергенции, — невозможно говорить об *одной* мегалитической культуре.*[35] Для нашей цели достаточно отметить, что в мегалитических религиях сакральность камня оценивалась главным образом в связи с загробным существованием. Предпринимается попытка «учредить» особую форму существования после смерти путем онтофании, присущей камням. Для мегалитических культур Западной Европы характерно поклонение каменным массивам; но это поклонение проистекает из желания сделать из коллективных захоронений эффектные и нерушимые монументы. Благодаря этим мегалитическим сооружениям умершие приобретают исключительную силу; однако, поскольку ритуалы обеспечивают общение с предками, такая сила может быть передана и живущим. Разумеется, существуют и другие формы культа предков. Мегалитические же религии характеризует тот факт, что идеи *вечности и неразрывности жизни и смерти* воспринимаются через поклонение предкам, отождествляемым или связанным с камнями. Добавим, однако, что лишь в немногих, исключительных тво-

[26] Ср.: Das Megalithproblem, p. 164 sq.

рениях эти религиозные идеи были полностью реализованы и нашли совершенное выражение.

§38. Первые города в Индии

Последние исследования предыстории индийской цивилизации открыли перспективы, которые нельзя было предвидеть еще несколько десятилетий назад. Но они поставили и проблемы, до сих пор не получившие удовлетворительного решения. Раскопки двух городов — Хараппы и Мохенджо-Даро — выявили хорошо развитую городскую культуру, одновременно торговую и теократическую. Ее хронология — вопрос еще спорный, с определенностью можно сказать только, что индская культура была уже вполне развита к 2500 г. до н.э. Что особенно поразило первых археологов, так это единообразие и стагнация хараппской культуры. Никаких изменений, никаких новшеств за всю ее тысячелетнюю историю (два вышеупомянутых города были, возможно, столицами «империи»). Эту непоколебимую устойчивость можно объяснить разве что существованием режима, базировавшегося на некоей форме религиозной власти.[27]

Ныне известно, что эта культура распространялась далеко за пределы долины Инда и повсюду характеризовалась таким же единообразием. Гордон Чайлд считал, что хараппская технология сходна с египетской и месопотамской. Однако хараппская технология производила вещи незамысловатые, «свидетельствовавшие о том, что взгляд хараппцев был устремлен к предметам нездешнего мира»[28].

Что касается истоков этой древнейшей городской цивилизации, развивавшейся в Индии, то ученые сходятся на том, что их следует искать в Белуджистане. Как полагает Фэрсервис, предки хараппцев вели свое происхождение от доарийских земледельцев Ирана. Заслуживает внимания тот факт, что древнейшие поселения строились вблизи сооружений, имевших церемониальную функцию. В крупном археологическом комплексе, раскопанном в регионе реки Порали и известном под названием Комплекс Эдит Шахр, был обнаружен холм высотой 7–12 м и ряд строений, окруженных стенами. Холм имел форму зиккурата, несколько лестниц вели на верхнюю террасу. В каменных строениях почти не видно следов человеческого обитания — свидетельство того, что их функция была церемониальной. Вторая фаза того же комплекса (фаза В) характеризуется наличием больших каменных колец шириной от 3 до 8 м и «белокаменными улицами». Эти сооружения, по-видимому, служили только религиозным целям.[29]

---

[27] Ср.: *Eliade*. Yoga, p. 348 sq.

[28] *B. et R. Allchin*. The Birth of Indian Civilization, p. 136 sq.

[29] *W.A. Fairservis*. Roots of Ancient India, p.195 sq., 362 sq. Об отношении между этой фазой дохараппской культуры и мегалитами Южной Индии см.: Ibid., p.375 sq.

Фэрсервис сближает эти священные места и вообще сооружения, раскопанные в долине Кветты (представляющие дохараппские культуры Синда и Белуджистана) с городами Мохенджо-Даро и Хараппой, которые, как он полагает, первоначально предназначались для культовых церемоний. Хотя гипотеза все еще обсуждается, не подлежит сомнению религиозная функция «цитадели», где размещаются характерные строения, одинаковые в обоих городах. Для нас полемика по этому поводу несущественна. Культовое происхождение дохараппских поселений (т.е. древнейших городов!) бесспорно, да и современные ученые единодушно считают самые древние городские центры церемониальными комплексами. Пол Уитли блестяще продемонстрировал религиозное предназначение и функции древнейших городов в Китае, Месопотамии, Египте, Центральной Америке и других местах.[30] Самые древние города строились вокруг святилищ, т. е. около священного места — Центра Мира, где, по преданию, сообщались земля, небо и подземный мир.[31] Только если удастся показать, что два главных города долины Инда четко отличаются от своих дохараппских прототипов (и от других древних городов), то Хараппу и Мохенджо-Даро можно будет рассматривать как первые примеры секуляризации городской структуры, феномен исключительно новой эры.

Сейчас же следует подчеркнуть морфологическую выделенность священного пространства и культового центра. В мегалитических культурах Средиземноморья и Западной Европы церемониальный центр, связанный с культом мертвых, был отмечен менгирами и дольменами, реже святилищами, а поселения не превышали размеров деревень.[32] Реальные же мегалитические «города» на Западе, как мы видели, строились для мертвых: они были некрополями.

§39. Доисторические религиозные концепции и их параллели в индуизме

Верования хараппцев, принадлежащие первой городской цивилизации Индии, важны также и по другой причине — из-за их отношений с индуизмом. Несмотря на скептицизм некоторых авторов, можно считать, что религиозная жизнь Мохенджо-Даро и Хараппы известна нам, по крайней мере, в ее основных направлениях. Так, например, большое число фигурок и изображений на печатях указывают на культ Богини-Матери. Кроме того, как признал и сэр Джон Маршалл, фигура с фаллосом, сидящая в «йоговской» позе и окруженная дикими зверями, представляет Великого бога, возможно, прототип Ши-

[30] *Paul Wheatley*. The Pivot of the Four Quarters, особ. pp. 20 sq., 107 sq., 225 sq.

[31] *Eliade*. Le Mythe de l'éternel retour, chap. 1; *idem*. Centre du Monde, Temple, Maison.

[32] Древнейшие города, построенные в этом регионе, были подобны «священным городам», т.е. «Центрам Мира»; ср.: *Werner Müller*. Die heilige Stadt, passim.

вы.[33] Фэрсервис привлек внимание к многочисленным сценам религиозного поклонения или жертвоприношения, встречающимся на печатях. Наиболее известная изображает фигуру, сидящую (или танцующую?) на площадке между двумя коленопреклоненными молящимися, при каждом из которых находится кобра. На других запечатлен персонаж, усмиряющий, подобно Гильгамешу, двух тигров, или рогатый бог с бычьими ногами и хвостом, напоминающий месопотамского Энкиду; представлены также духи деревьев, которым приносят жертвоприношения, процессии людей, несущих «штандарты», и т.д.[34] Вэтс полагает, что в сценах, нарисованных на некоторых урнах из раскопок в Хараппе, он может распознать души умерших, готовящиеся переправиться через поток.[35]

Сэр Джон Маршалл, а вслед за ним и другие ученые подчеркивали «индуистский» характер хараппской религии. Кроме уже приведенных примеров — Великая Богиня, прото-Шива в «йоговской» позе, ритуальная ценность деревьев, змей, лингама, — мы можем упомянуть «большую ванну» в Мохенджо-Даро, напоминающую купальни современных индуистских храмов, дерево *pipal*, ношение чалмы (неизвестное в текстах Вед и документированное лишь после периода брахман*[36]), украшения для носа, гребни из слоновой кости и т. д.[36] Исторический процесс, в результате которого хараппское наследие было отчасти поглощено индуизмом, недостаточно хорошо известен. Ученые все еще ведут дискуссии о причинах упадка, а затем полного разрушения двух главных городов. Называются такие возможные причины, как катастрофические разливы Инда, последствия засухи, сейсмические колебания[37] и, наконец, нападения завоевателей — ариев. Вероятнее всего, упадок был обусловлен целым рядом причин. Так или иначе, около 1750 г. до н.э. индская цивилизация находилась уже на смертном одре, и индоарии нанесли ей лишь последний удар (ср. §64). Но следует уточнить, что, с одной стороны, вторжение арийских племен происходило постепенно, в течение нескольких столетий, и что, с другой стороны, на Юге, в регионе, известном ранее как Саураштра, культура, возникшая из хараппского ядра, продолжала развиваться и после натиска ариев.[38]

---

[33] Sir *John Marshall*. Mohendjo-daro, vol. 1, p. 52; ср.: *Eliade*. Yoga, pp. 349-350. Камни в форме лингама были также найдены в этих городах; см.: *Allchin*. The Birth of Indian Civilisazion, p. 312.

[34] *Fairservis*. Roots of Ancient India, p. 274 sq.

[35] *Allchin*, p. 314 et fig.75.

[36] Ср.: *Eliade*. Yoga, pp. 350-351; *Piggott*. Prehistoric India, p. 268 sq.; *Allchin*. Op. cit., p. 310 sq.; Sir *Mortimer Wheeler*. The Indus Civilization, p. 135.

[37] См. дискуссию по этой гипотезе в: *Wheeler*. Op. cit., p. 127 sq., *Allchin*. Op. cit., p. 143 sq.; *Fairservis*, p. 302 sq.

[38] *Wheeler*. Op. cit., p. 133 sq.; *Allchin*, p. 179 sq., *Fairservis*, pp. 293, 295.

Двадцать лет тому назад мы так писали о разрушении индской культуры: «Крушение городской культуры не значит, что она себя исчерпала, она лишь регрессирует до сельской, зачаточной, «народной» формы (феномен, широко распространенный в Европе времен крупных варварских вторжений). Однако задолго до крушения индской культуры арианизация Пенджаба положила начало великому движению синтеза, которому суждено было однажды стать индуизмом. Большое число «хараппских» элементов в индуизме можно объяснить только начавшимся значительно раньше контактом между индоевропейскими завоевателями и представителями индской культуры. Эти представители не обязательно были творцами индской культуры или ее прямыми наследниками; они могли быть носителями хараппской культуры, которые, в результате рассеяния, сохранили ее в периферийных регионах, не затронутых первыми волнами арианизации. Так можно объяснить следующий по видимости странный факт: культ Великой Богини и Шивы, фаллический культ и почитание деревьев, аскетизм, йога и т.д. появляются в Древней Индии как религиозное выражение высокоразвитой городской цивилизации, т.е. индской — в то время как в средневековой и современной Индии эти религиозные элементы характеризуют «народные» культуры. Начиная с хараппского периода, определенно существовала спайка между духовностью австралоидных аборигенов и «учителей», создателей городской культуры. Следует предположить, однако, что сохранился не только этот синтез, но также и особенный, исключительный вклад «учителей» (вклад, напрямую связанный с их теократическими концепциями). Иначе будет невозможно объяснить то значение, какое приобрели брахманы в постведийский период. Весьма вероятно, что хараппские религиозные концепции (которые резко контрастируют с индоевропейскими) были сохранены — с неизбежными искажениями — в маргинальных слоях общества и в среде новых, индоевропейских, «учителей». Весьма вероятно, что именно отсюда они волнами распространялись во времена позднейшего формирования индуизма».[39]

После публикации этих строк (1954 г.) были получены другие свидетельства преемственности цивилизаций.[40]*[37] Более того, подобные же процессы документируются и в других местах, особенно на Крите, в континентальной Греции и в Эгейском регионе в целом, где эллинская культура и религия явились результатом симбиоза между средиземноморским субстратом и индоевропейскими завоевателями,

[39] Yoga, pp. 352-353.

[40] Их можно найти в книгах Уилера, Аллчина и Фэрсервиса. См. также: *Mario Cappieri.* Ist die Indus-Kultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?; *W. Koppers.* Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur; *J. Haeckel.* "Adonisgärtchen" im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujerat (Zentralindien). Vergleich und Problematik.

пришедшими с севера. Здесь, так же как в Индии, религиозные идеи и верования автохтонного населения стали доступными главным образом через археологические данные, в то время как древнейшие тексты — Гомера и Гесиода прежде всего — широко отражают традиции индоарийских захватчиков. Надо подчеркнуть, однако, что Гомер и Гесиод — это уже заря эллинского синтеза.

§40. Крит: священные пещеры, лабиринты, богини

Неолитической культуре на Крите, документируемой с V тысячелетия до н.э., пришел конец, когда примерно в III тысячелетии остров был колонизирован иммигрантами, прибывшими с юга и востока. Пришельцы были мастерами по обработке меди и бронзы. Сэр Артур Эванс назвал их культуру Минойской — по имени легендарного царя Миноса — и разделил ее на три периода: ранне-минойский (конец III тысячелетия до н.э.); средне-минойский (строительство дворцов в Кноссе и Маллии, прибл. 2000 — 1580 гг. до н.э.) и поздне-минойский (1580 — 1150 гг. до н.э.).[41] Во время средне-минойского периода критяне употребляли иероглифическую письменность, которую сменила около 1700 г. до н.э. линейная («линейная А»); ни та, ни другая не были расшифрованы. Именно в этот период (2000 — 1900 гг. до н.э.) первые греки, минойцы, вошли в континентальную Грецию. Они были авангардом индоевропейских групп, которые последовательными волнами будут расселяться в Элладе, на островах и на побережье Малой Азии. Первая фаза поздне-минойской культуры (1580 — 1450 гг. до н.э.) представляет собой апогей Минойской культуры. Это был период, когда индоарийские захватчики*[38] основали на Пелопоннесе город Микены и поддерживали отношения с Критом. Вскоре после этого (прибл. 1450 — 1400 гг. до н.э.) микенцы (или ахейцы) поселились в Кноссе и изобрели письменность, известную под названием «линейная В». Последняя фаза поздне-минойской культуры, именуемая микенской эпохой (прибл. 1400 — 1150 гг. до н.э.), закончилась с вторжением дорийцев (прибл. 1150 г.) — окончательным разрушением критской цивилизации.

До тех пор, пока Вентрис не расшифровал, в 1952г., линейную письменность В, единственными документами минойской культуры были материалы археологических раскопок. Они все еще остаются наиболее важными. Первые указания на действа, имеющие религиозное назначение, были найдены в пещерах. На Крите, как и повсюду в Средиземноморье, пещеры долго служили по преимуществу жилищами, но также, особенно со времени неолита, кладбищами (обычай, ко-

[41] Об этих периодах см.: *R.W. Hutchinson*. Prehistoric Crete, pp. 137-198, 267-316; *R.F. Willetts*. Cretan Cults und Festivals, pp. 8-37.

торый дошел до современности). Однако значительное число пещер было посвящено различным автохтонным божествам. Некоторые обычаи, мифы и легенды, связанные с этими чудесными пещерами, были позже включены в религиозные традиции греков. Так, одна из наиболее известных пещер, находящаяся в Амнисосе, близ Кносса, была посвящена Илифии, доэллинской богине деторождения. Другая, на горе Дикте,[42] знаменита тем, что служила убежищем для младенца Зевса; именно здесь появился на свет будущий хозяин Олимпа, и его крики заглушили бряцанием своих щитов куреты. Воинственный танец куретов, вероятно, был церемонией инициации, которую проводили братства молодых людей (см. §83). Ибо некоторые пещеры использовались братствами для тайных ритуалов: например, пещера на горе Ида была местом сборищ дактилей, мифологической персонификации братства мастеров-металлургов.

Пещеры, как известно, играли религиозную роль, начиная с эпохи палеолита. Лабиринты переняли и расширили эту роль; вхождение в пещеру или лабиринт было эквивалентно спуску в Аид, иными словами — ритуальной смерти инициационного типа. Мифология знаменитого лабиринта Миноса темна и фрагментарна, но ее самые драматические эпизоды связаны с инициацией. Первичное значение этого мифо-ритуального сценария, было, возможно, забыто задолго до появления первых письменных документов, свидетельствующих о нем. Миф о Тесее, и особенно о его вхождении в лабиринт и победоносной борьбе с Минотавром, привлечет наше внимание позже (§94). Сейчас уместно просто напомнить о ритуальной функции лабиринта в инициационном испытании.

Раскопки в Кноссе не выявили следов легендарного создания Дедала. Тем не менее, лабиринт изображен на критских монетах классического периода, упоминаются лабиринты и в связи с другими городами. Что касается этимологии этого слова, то его толковали, как «дом двойного топора» (*labrys*), иными словами, как обозначение царского дворца в Кноссе. Но ахейским словом для «топора» было *pelekys* (ср. месопотамское *pilakku*). Более вероятно, что термин происходит от азиатского *labra/laura* — «камень», «пещера» — и означает подземный карьер, проложенный руками человека. Так, Ампелусийская пещера близ Гортины и в наши дни называется «лабиринт».[43] Мы хотели бы напомнить, что пещеры издревле играли ритуальную роль. К живучести этой роли мы еще вернемся, ибо она превосходно иллюстрирует преемственность некоторых религиозных идей и инициационных сценариев — от предыстории до современности (§42).

---

[42] О священных пещерах см.: *M.P. Nilsson*. The Minoan Mycenaean Religion, p.53 sq.; *Charles Picard*. Les religions préhelléniques, pp. 58 sq., 130-131; *Wiletts*. Op. cit., p. 141 sq.

[43] *P. Faure*. Spéléologie crétoise et humanisme, p. 47.

В эпоху неолита увеличивается число женских скульптурных фигурок; для них характерны колоколообразные юбки, открытая грудь и руки, воздетые в молитвенном жесте. Чем бы ни были эти фигурки — вотивы или «идолы», но обозначают они религиозное превосходство женщин и, прежде всего, главенство богинь. Позднейшие свидетельства подтверждают и определяют это главенство. Судя по изображениям процессий, дворцовых празднеств и сцен жертвоприношений, женщины принимали большое участие во всех этих действиях.[44] Богини представлены в покрывалах или полуобнаженными, они сжимают ладонями свои груди или воздевают руки в знак благословения.[45] Другие изображения представляют их как Хозяек Диких Зверей (*potnia theron*). На печати из Кносса изображена Хозяйка Гор, указующая своим скипетром на почитателя, который закрыл глаза.[46] На выгравированных изображениях богиня идет вслед за львом, либо держит оленя или барана, либо стоит между двумя животными и т. д. Как мы увидим, Хозяйка Диких Зверей перейдет в греческую мифологию и религию (ср. §92).

Культ богинь отправлялся на вершинах гор, равно как и в дворцовых часовнях или частных домах, и везде богини оказывались в центре религиозного действа. Начало средне-минойской культуры (2100 –1900 гг. до н.э.) дает нам самые ранние свидетельства о святилищах на высоких местах. Сначала это были только скромные ограды, а позже — небольшие здания. В святилищах Петсофы, на горе Юктас толстый слой пепла скрывал терракотовые фигуры людей и животных. Нильссон считает, что здесь поклонялись богине природы, бросая вотивные фигурки в костры.[47] Более сложными и загадочными были так называемые аграрные, или вегетационные культы. Несмотря на свое «аграрное» происхождение (они отправлялись главным образом в священных оградах), они входили, по крайней мере, символически, и в дворцовые службы. Судя по резным камням, рисункам и рельефам на вазах, эти культы включали пляски, процессии со священными предметами и принесение очистительных жертв.

Деревья играли центральную роль. Иконографические свидетельства показывают различных персонажей, которые трогают листья, поклоняются богине растительности или исполняют ритуальные танцы. Некоторые сцены подчеркивают экстравагантную, если не сказать экстатическую, природу ритуала: обнаженная женщина страстно бьет ствол дерева; служитель культа вырывает дерево с корнем, а его на-

[44] *Picard*. Op. cit., pp. 71, 159 sq.

[45] *Evans*. Palace of Minos, vol. 2, p. 838 sq.; *Picard*. Op. cit., p.74; *Nilsson*. Op. cit., p. 296 sq. Богини иногда заменены колоннами; ср. *Picard*, p.77; *Nilsson*, p.250 sq.

[46] *Picard*, p.63. Но Нильссон считает эти изображения сравнительно поздними, а Хатчинсон — микенскими (ср.: Prehistoric Crete, p. 206).

[47] *Nilsson*. Minoan Mycenaean Religion, p. 75.

парник словно бы плачет над могилой.[48] В таких сценах справедливо видят не только драму ежегодной гибели растительности, но также и религиозный опыт, внушенный открытием мистической солидарности между человеком и растением (ср. §§12,14).[49]

§41. Характерные черты минойской религии

Как полагает Пикар, «до настоящего времени у нас нет свидетельств существования взрослого бога — мужчины».[50] Богиню иногда сопровождает вооруженный служитель, но его роль не ясна. Тем не менее, некоторые боги растительности были, несомненно, известны, ибо греческие мифы сообщают о характерной для аграрных религий иерогамии, имевшей место на Крите. Перссон попытался на базе иконографических изображений реконструировать ритуальный сценарий периодической смерти и возрождения растительности. Шведский ученый полагал, что он может соотнести различные сцены культа с временами года в аграрном цикле: весна (явление богини природы и сцены поклонения ей); лето (явление бога растительности и т.д.); зима (ритуальный плач, сцены, представляющие уход божеств и т.д.).[51] Некоторые их этих толкований убедительны, но реконструкция сценария в целом — вопрос спорный.

Не вызывает сомнений разве что сам религиозный смысл иконографических материалов и то, что собственно культ строился вокруг «мистерий» жизни, смерти и возрождения, а, следовательно, включал в себя обряды инициации, погребальный плач, оргиастические и экстатические церемонии. Как справедливо подчеркивает Франсис Виан, «было бы ошибкой заключить, на основании скудости иконографического материала, что религия не играла сколько-нибудь заметной роли в царском жилище. На самом деле, сам дворец в целом является священным, ибо он служит местопребыванием божественной владычицы и верховного жреца, выступающего посредником между ней и людьми. Амфитеатры с круговыми ступенями, внутренние дворы, где стоят алтари, даже кладовые — все это имеет религиозное назначение. Трон был объектом поклонения, о чем свидетельствуют окружающие его символические грифоны (в Кноссе и Пилосе); возможно даже, что он и предназначался для ритуальной эпифании богини, а не для суверена».[52]

---

[48] *Evans*. Palace of Minos, vol. 2, p. 838 sq.; *Nilsson*. Op. cit., p.268 sq.; *Alex W. Persson*, The Religion of Greece in Prehistoric Times, pp. 38-39.

[49] *Picard*. Op. cit., p. 152.

[50] Ibid., p. 80. Мужские фигуры представляют молящихся. Ibid., p. 154.

[51] *Persson*. Religion of Greece in Prehistoric Times, pp. 25-104.

[52] *F. Vian* в: Histoire des Religions, t.1, p. 475. Уже Эванс называл царя Кносса царем-жрецом — термином, принятым Нильссоном (p. 486 sq.) и Пикаром (p. 70 sq.). См. так-

Функцию дворца как церемониального центра надо непременно подчеркнуть. Священные бои быков, в которых животное не убивали, происходили на площадках, окруженных рядами ступеней, на так называемых дворцовых театральных аренах. Рисунки в Кноссе показывают нам «акробатов» — мужчин и женщин — вольтижирующих через быков. При всем скептицизме Нильссона, религиозное значение «акробатов» не вызывает сомнений: перепрыгнуть через бегущего быка — превосходное инициационное испытание.[53] Весьма вероятно, что легенда о спутниках Тесея, семи юношах и семи девушках, принесенных в жертву Минотавру, отражает память о таком посвятительном испытании. К сожалению, мы ничего не знаем о мифологии священного быка и его роли в культе. Возможно, что специфический критский культовый объект, известный как «святительные рога», представлял собой стилизацию бычьих рогов. Его вездесущность подтверждает вес его религиозной функции: рога должны были освящать помещаемые между ними предметы.

Религиозный смысл и символика некоторых культовых объектов все еще обсуждаются. Двойной топор определенно использовался при жертвоприношениях. Его находят на значительном отдалении от Крита. В Малой Азии, как символ удара молнии, он был эмблемой бога-громовержца. Но еще к эпохе палеолита относится сделанная в Телль-Арпачья (Ирак) находка двойного топора рядом с нагой богиней. На Крите также двойной топор можно видеть в руках женщин — жриц или богинь — или на их головах. Два его заточенных лезвия наводят Эванса на мысль, что это эмблема, символизирующая союз взаимодополняющих мужского и женского принципов.

Колонны и столбы, вероятно, принадлежали космологической символике *axis mundi*, засвидетельствованной еще в доисторические времена (ср. §12). Столбики с усевшимися на них птицами можно интерпретировать по-разному: птица символизирует либо душу, либо эпифанию богини. Во всяком случае, колонны и столбы замещают богиню, «ибо на некоторых геральдических изображениях они, как и богиня, иногда окружены львами или грифонами».[54]

Культ мертвых играл значительную роль. Их тела спускали в глубокие камеры склепов. Как и повсюду в Малой Азии и Средиземноморье, мертвым оставляли под землей возлияния. Живущие могли спускаться в некоторые камеры, где были установлены скамьи для отправления культа. Погребальная служба, возможно, проводилась под покровительством богини (ср. §35). Действительно, вырубленная в

же: *Wiletts*. Cretan Cults, p. 84 sq.

[53] *Evans*. Op. cit., vol. 3, p. 220, fig. 154; *Picard*, pp. 144, 199; *Persson*, p. 93 sq.; *J.W. Graham*. The Palaces of Crete, p. 73 sq.

[54] *Picard*, p. 77.

скале могила верховного жреца в Кноссе включала и крипту на столбах; ее выкрашенный голубой краской потолок изображал небесный свод; снаружи была построена часовня, напоминающая святилище Богини-Матери во дворце.[55]

Наиболее ценное, но вместе с тем и наиболее загадочное свидетельство, относящееся к римской религии, — это две декорированные панели саркофага, раскопанного в Агиа-Триаде. Эта находка, несомненно, отражает религиозные идеи своего периода (XIII–XII вв. до н.э.), когда микенцы уже обосновались на Крите. Тем не менее, в той мере, в какой сцены, изображенные на панелях, поддаются последовательному истолкованию, они напоминают минойские и восточные верования и обычаи. На одной из панелей изображено принесение в жертву быка; к нему движется процессия из трех жриц; по другую сторону от жертвы, чье горло уже перерезано, показано кровавое жертвоприношение под священным деревом. На второй панели мы видим совершение погребального возлияния: жрица наливает красную жидкость в большую урну. Последняя сцена наиболее таинственна: умерший в длинном одеянии присутствует при погребальном жертвоприношении у своей могилы; три мужчины-жертвователи приносят ему небольшую лодку и двух телят.[56]

Некоторые ученые, судя по внешности умершего (как полагает Пикар, «можно говорить о мумии»), полагают, что он обожествлен. Такая гипотеза вероятна. Тогда может идти речь о выдающейся персоне, такой как верховный жрец Кносса или один из греческих героев (Геракл, Ахилл, Менелай). Однако более вероятно, что на панелях саркофага изображено не обожествление умершего, а особый вид инициации, религиозной мистерии, способной обеспечить ему счастливую загробную жизнь. В самом деле, Диодор (I в. до н.э.) отмечал сходство между критской религией и «религиями мистерий». Этот тип религии впоследствии будет подавлен в так называемой Дорической Греции и продолжит существование только в некоторых закрытых обществах — тиасах (вероятно, доэллинское слово).[57]

Традиция, о которой сообщает Диодор, представляет огромный интерес, ибо она обозначает границы ассимиляции восточных и средиземноморских религиозных идей арийскими завоевателями.

---

[55] *Evans*. Palace of Minos, vol. 4, pt. 2, p. 962 sq. Пикар приводит традицию, сообщенную Диодором (4. 76-80; 16, 9), в соответствии с которой Минос был похоронен в склепе-крипте, над которой был построен храм, посвященный Афродите, преемнице эгейской Богини (op. cit., p. 173).

[56] См. репродукции в: *Paribeni*. Il sarcofago dipinto, pl. I-III и *J. Harrison*. Themis, fig. 31-38. Ср.: *Nilsson*. p. 426 sq.; *Picard*, p. 168 sq. Морское путешествие в загробный мир оставило следы в греческой концепции Островов Блаженных; ср.: *Hésiode*. Travaux et jours, p. 167 sq.; *Pindare*. Olympiques, t.2, p. 67 sq.

[57] *Picard*, p. 142. См. также §99.

§42. Преемственность доэллинских религиозных структур

Расшифровка линейной письменности В показала, что к 1400 г. до н.э. в Кноссе говорили и писали по-гречески. Отсюда следует, что микенские завоеватели играли решающую роль не только в разрушении Минойской цивилизации, но также и в ее финальный период; иными словами, в своей последней фазе критская цивилизация включала также континентальную Грецию. Если принять во внимание тот факт, что до вторжения микенцев влияние Египта и Малой Азии[58] вылилось в азиатско-средиземноморский синтез, можно оценить древность и сложность греческого культурного феномена. Эллинизм уходит корнями в Египет и в Азию; но именно вклад микенских завоевателей создает «греческое чудо».

На дощечках, раскопанных в Кноссе, Пилосе и Микенах, боги Гомера упоминаются под своими классическими именами: Зевс, Гера, Афина, Посейдон и Дионис. К сожалению, информация, которую содержат эти дощечки о мифологии и культе, довольно скудна; упоминаются Зевс Диктейский и Дедал, «рабы бога», «рабы Афины», имена жриц и т.д. Намного более значительна слава Крита в мифологии и религии классической Греции. Считается, что на Крите родился и умер Зевс; Дионис, Аполлон, Геракл совершали на Крите в детстве свои подвиги; здесь Деметра любила Иасиона, и здесь Минос дал критянам законы и вместе с Радамантом стал судьей в Аиде. И именно с Крита, на высшей стадии классического периода, заимствовались традиционные очистительные процедуры.[59] Остров был наделен сказочными достоинствами периода изначальности, ибо классическая Греция, минойский Крит участвовали в чудесах «истока» и «автохтонности».

Не вызывает сомнения, что религиозные традиции греков изменились в результате смешения с местными, критскими — как и повсюду в Эгейском регионе. Нильссон отметил, что из четырех религиозных центров классической Греции: Дельф, Делоса, Элевсина и Олимпии, — первые три были унаследованы от микенцев. Живучесть некоторых микенских религиозных структур была широко подтверждена. Так, минойско-микенская часовня перешла в греческое святилище, и очевидна преемственность между критским и микенским дворцовым культом домашнего очага. Минойцам был известен образ бабочки-психеи. Начала культа Деметры засвидетельствованы на Крите, а старейшее святилище в Элевсине датируется микенской эпохой. «Некоторые архитектурные и другие особенности мистериальных храмов

[58] Следует отметить, что влияния осуществлялись и в противоположном направлении.

[59] *Picard*, p. 73

классических времен, как представляется, ведут свое происхождение, в большей или меньшей степени, от инсталляций доэллинского Крита».[60]

Как и в доарийской Индии, это прежде всего культ богинь и обычаи и верования, связанные с плодородием, смертью и посмертной жизнью души. В некоторых случаях прослеживается преемственность верований от доисторических времен до современности. Приведем лишь один пример — Скотейнская пещера, «одна из самых грандиозных и живописных на всем Крите». Ее глубина — 60 м, у нее четыре уровня; в конце второго уровня помещены два «культовых идола, один — на каменном алтаре, другой — рядом»: женщина и «бюст безбородого мужчины с сардонической усмешкой». Перед этими двумя статуями — «осколки сосудов более чем метровой величины; такие же разбросаны на третьем подземном уровне... Их хронология идет без разрыва с начала II тысячелетия до н.э. до конца Римского периода».[61] Святость пещеры сохраняется до наших дней. Поблизости от нее находится небольшая белая часовня Святой Параскевы. 26 июля у входа в пещеру собирается «все население долины Апоселеми и Херсонесского региона»; на двух площадках под сводом пляшут, вволю пьют вино и поют любовные песни так, что их можно принять за ритуальные из соседней часовни».[62]

Прослеживается преемственность и других специфических проявлений древней критской религиозности. Сэр Артур Эванс подчеркивает сходство между культом дерева и почитанием священных камней. Подобное сходство обнаружено в культе Афины Парфенонской в Афинах: столб, означающий священное дерево (оливу), и на нем — сова, эмблема богини. Эванс прослеживает культ столба вплоть до нашего времени: например, священный столб в Текекиой, близ Скопье — это реплика Минойской колонны, почитаемой и христианами, и мусульманами. Вера в то, что священные источники связаны с богинями, снова проявилась в классической Греции, где источники почитались как нереиды; она сохранилась и в наши дни: нереидами называют фей.

Нет нужды множить примеры. Следует помнить, что сходный процесс преемственности архаических религиозных структур характерен для всех народных культур, от Западной Европы и Средиземноморья до берегов Ганга и до Китая (ср. §14). Для нашей цели важно подчеркнуть тот факт, что этот религиозный комплекс, объединяющий богинь плодородия и смерти с обычаями и верованиями, относя-

[60] Ibid., p. 142

[61] *P. Faure*. Spéléologie crétoise et humanisme, p. 40.

[62] Ibid., p. 40. Многие пещеры посвящены святым, и более ста часовен находятся в пещерах; ibid., p. 45.

щимися к инициации и посмертной жизни души, не включался в гомеровскую религию. Несмотря на симбиоз с бесчисленными доэллинскими традициями, арийским завоевателям удалось утвердить свой пантеон и поддержать свой особый религиозный стиль (см. гл. 10-11).

Глава VI

РЕЛИГИЯ ХЕТТОВ И ХАНААНЕЕВ

§43. Анатолийский симбиоз и хеттский синкретизм

Здесь уже отмечалась поразительная стойкость религиозных воззрений, наблюдавшаяся в Анатолии на протяжении нескольких тысячелетий — от VII в. до н.э. до введения христианства. «Не прослеживается никакого прерывания преемственности между бесформенными статуэтками мужского божества, стоящего на быке, что были найдены на уровне VI в Чатал Хююке (прибл. 6000 лет до н. э), изображениями бога грозы хеттского периода и статуей Юпитера Долихенского, почитавшегося солдатами римских легионов; то же можно сказать и о богинях с леопардами из Чатал Хююка, хеттской богине Хебат и Кибеле классического периода».[1]

По крайней мере, отчасти эта смена преемственность является следствием замечательной способности к религиозному синкретизму. Индоевропейская этническая группа, которая в современной историографии называется хеттами, господствовала в Анатолии на протяжении II тысячелетия (Древнее царство, ок. 1740–1460 гг. до н.э. и Империя, ок. 1460–1200 гг. до н.э.). Покорив хаттов (древнейшее анатолийское население, чей язык известен), захватчики-ариафоны положили начало процессу культурного симбиоза, продолжавшемуся еще долго после крушения их политических образований. Вскоре после вступления в Анатолию хетты подверглись вавилонскому влиянию. Позднее, и особенно в период Империи, они ассимилировали существенные элементы культуры хурритов, неиндоевропейского населения, жившего в северных регионах Месопотамии и Сирии. Поэтому в хеттском пантеоне божества шумеро-аккадской семьи стояли бок о бок с анатолийскими и хурритскими божествами.*[39] Большая часть хеттских мифов и ритуалов, насколько известно, имеет параллели и даже образцы в хаттских или хурритских религиозных традициях. Индоевропейское наследие было наименее значительным. Тем не менее, не-

[1] *Maurice Vieyra.* Les religions de l'Anatolie antique, p. 258.

смотря на гетерогенность их источников, творения хеттского гения — прежде всего, религиозное искусство — не лишены оригинальности.

Божества отличались устрашающей и светоносной силой, которая исходила от них (ср.: «божественный блеск», *меламму*, §20). Пантеон был очень велик, но о некоторых богах ничего не известно, кроме их имен. Каждый значительный город был главной резиденцией божества, которое было, однако, окружено другими божественными персонажами. Как и повсюду на древнем Ближнем Востоке, божества «жили» в храмах; жрецы и их прислужники были обязаны мыть, одевать, кормить их и развлекать танцами и музыкой. Время от времени боги покидали свои храмы и отправлялись путешествовать; иногда это было удобно — для объяснения, почему обращенные к ним просьбы оставались без удовлетворения.

Пантеон воспринимался как большая семья, возглавляемая первой четой страны хеттов: Богом грозы и Великой Богиней. Бог грозы был известен главным образом под своим хурритским именем — Тешуб, так мы и будем его здесь называть. Имя его жены звучит похурритски как Хебат. Их священные животные, бык, а у Хебат — лев (или пантера), подтверждают преемственность с доисторическим периодом (ср. §13). Самая знаменитая Великая Богиня была известна под именем «солнечной» богини Аринны (на хаттском языке — Вурусема). В действительности она была эпифанией *той же* Богини-Матери,[2] поскольку ее восхваляли как «царицу страны, царицу Неба и Земли, покровительницу царей и цариц страны хеттов» и т.д. Возможно, что «соляризация» представляет собой акт почитания, практикующийся с тех пор, как богиня Аринна стала покровительницей страны хеттов.

Вавилонская идеограмма «Иштар» использовалась для обозначения многочисленных местных богинь, анатолийские имена которых неизвестны. Ей соответствует хурриттская Шаншка.*[40] Но следует помнить, что вавилонская Иштар, богиня любви и войны, была известна в Анатолии; поэтому в некоторых случаях мы имеем дело с анатолийско-вавилонским синкретизмом. Солнечный бог, сын Тешуба, считался, подобно Шамашу, защитником права и справедливости. Не менее популярным был Телепинус, также сын Тешуба, миф о котором мы рассмотрим ниже.

Что касается религиозной жизни, то источники информируют нас только об официальном культе. Молитвы, тексты которых сохрани-

[2] В красивой молитве царица Пуду-хепас уподобляет богиню Аринны с Хебат (ср. перевод: *A. Goetze.— ANET*, p.293. Однако это единственный документ, где содержится такое предположение. В ритуалах и жертвенных списках имена двух богинь следуют друг за другом. Этот факт можно объяснить тем значением, которое при хеттских властителях придавалось двум знаменитым эпифаниям Богини-Матери.

лись, принадлежат царской среде. Иными словами, мы ничего не знаем о верованиях и ритуалах народа. Тем не менее, можно не сомневаться в тех функциях, которые приписывались богиням плодородия и богу грозы. Сезонными празднествами, особенно праздником Нового Года (*пурулли*) руководил царь, представитель арийских завоевателей; но подобные церемонии проводились в стране со времен неолита.

Черная магия была запрещена сводом законов; виновные подвергались казни. Это косвенно подтверждает ту исключительную репутацию, которой пользовались некоторые архаические действия в народных кругах. С другой стороны, значительное число найденных до сих пор текстов содержат свидетельство того, что белую магию практиковали часто и открыто; она включала в себя, главным образом, ритуалы очищения и изгнания зла.

Престиж и религиозная роль царя были значительными. Власть — это дар богов. «Мне, Царю, боги — Бог Солнца и Бог Грозы — доверили страну и мой дом... (Боги) заботятся о царе. Они обновили его силу и не поставили предела его годам».[3] Царь «любим» великим богом. (Однако представление со спуском царя в подземный мир по месопотамскому типу не засвидетельствовано). Благополучие царя идентифицируется с благополучием всего народа. Властитель — наместник бога на земле, но он также представительствовал от народа перед пантеоном.

Пока не найдены тексты, описывающие посвящение в царский сан, но известно, что властителя умащали маслом, одевали в специальные одежды и короновали; затем он получал царское имя. Царь был также верховным жрецом, и, один или с царицей, руководил наиболее важными празднествами года. После кончины цари обожествлялись. О смерти царя говорилось: «Он стал богом». Его статую устанавливали в храме, и правящий властитель приносил ему жертвы. Как явствует из некоторых текстов, царь при жизни рассматривался, как воплощение своих обожествленных предков.[4]

§44. «Бог, который скрывается»*[41]

Оригинальность «хеттской»[5] религиозной мысли видна особенно в толковании некоторых важных мифов. Одной из наиболее примечательных является тема «бога, который скрывается». В наиболее известной версии героем выступает Телепинус. Другие тексты отводят эту роль его отцу, богу грозы, богу солнца или определенным боги-

[3] Ритуал сооружения нового дворца. Перевод A. Goetze. — *ANET*, p. 357.

[4] *O R. Gurney*. Hittite Kingship, p. 115.

[5] Мы употребляем здесь кавычки, чтобы показать, что во многих случаях мифы первоначально были хаттскими или хурритскими и попали к хеттам в переводе или переложении.

ням. Основа, как и имя Телепинус, — хаттская. Хеттские версии связаны с различными ритуалами; другими словами, произнесение мифа было фундаментальной частью культа.

Поскольку начало повествования[6] утеряно, мы не знаем, почему Телепинус решил «скрыться». Возможно потому, что прогневался на людей. Но последствия этого исчезновения немедленно дают о себе знать: огни в очагах гаснут; боги и люди удручены; пастбища засыхают; источники иссякают; овца не заботится о своем ягненке, корова — о своем теленке; «злаки и полба больше не растут», звери и люди не совокупляются (это, может быть, самая древняя версия хорошо известного мифологического мотива о «чахнущей стране», ставшего знаменитым благодаря романам о Граале). Тогда бог солнца отправил посланцев — сперва ежа, потом самого бога грозы искать Телепинуса — но безуспешно. Наконец, Богиня-Мать послала пчелу, она обнаружила бога спящим в роще и, чтобы разбудить, ужалила его. Разъяренный Телепинус навлек такие бедствия на страну, что боги испугались и прибегли к магии для его усмирения. С помощью магических церемоний и формул его очистили от гнева и «зла».[7] Умиротворенный, он, наконец, вернулся на свое место среди богов — и жизнь потекла своим чередом.

Телепинус — бог, который, разгневавшись, скрывается, т. е. исчезает из окружающего мира. Он не принадлежит к категории богов растительности, которые периодически умирают и возвращаются к жизни. Тем не менее, его отсутствие влечет за собой те же опустошительные последствия на всех уровнях космической жизни. Кроме того, исчезновение и эпифания означают как спуск в подземный мир, так и возвращение на землю (ср.: Дионис, §122). Но Телепинуса отличает от богов растительности тот факт, что его пробуждение от укуса пчелы ухудшило ситуацию; чтобы умиротворить его, понадобились очистительные ритуалы.

Отличает Телепинуса и его демоническая ярость, грозящая разрушить всю страну. Здесь мы сталкиваемся с капризным и иррациональным гневом бога плодородия на его собственное творение — *жизнь* во всех ее формах. Сходные концепции божественной амбивалентности встречаются повсюду; они будут особенно разработаны в индуизме (ср.: Шива, Кали). Тот факт, что роль Телепинуса передавалась иногда богам грозы и солнца, а также некоторым богиням — то есть, в сущности, божествам, управляющим разными областями *кос-*

[6] Мы используем переводы: *A. Goetze.*— *ANET*, pp. 126-128, *Güterbock.* Mythologies of the Ancient World, p. 144 sq. et *Vieyra.* Les religions du Proche-Orient antique, p. 532 sq. См. также *Theodore Gaster.* Thespis, pp. 302-309.

[7] Сходные умилостивительные ритуалы выполнялись жрецом; см. перевод текста в: *T. Gaster.* Thespis, pp. 311-312.

мической жизни — доказывает, что миф трактует более сложную драму, чем драма растительности — он иллюстрирует непостижимую тайну разрушения Творения его *собственным создателем.*

§45. Победа над драконом

По случаю празднования Нового Года (*пурулли*) ритуально произносился миф о битве бога грозы с драконом (*иллуянкой*).[8] При первой встрече бог грозы был побежден и обратился за помощью к другим божествам. Богиня Инара приготовила званый обед и пригласила Дракона. Перед этим она попросила помощи у смертного Хупасияса. Тот согласился при условии, что она будет спать с ним; богиня дала согласие. Дракон так наелся и напился, что не смог спуститься в свое логовище, и Хупасияс связал его веревкой. Вошел бог грозы и убил Дракона без боя. Эта версия мифа заканчивается эпизодом, известным по многим волшебным сказкам: Хупасияс поселяется в доме Инары, но нарушает запрет богини — не выглядывать из окна во время ее отсутствия. Он увидел свою жену и детей и попросил Инару отпустить его домой. Конец текста утерян, но можно предположить, что Хупасияс был убит.

Во второй версии содержатся такие подробности: Дракон побеждает бога грозы и забирает его сердце и глаза. Затем бог грозы женится на дочери бедняка и имеет от нее сына. Когда сын вырастает, он решает жениться на дочери Дракона. Согласно наставлению отца, молодой человек не войдет в дом жены, не попросив прежде сердце и глаза бога грозы; он получает их и передает своему отцу. Обладая вновь своими «силами», тот снова встречается с Драконом «возле моря» и побеждает его. Но, женившись на дочери Дракона, сын бога грозы обещал быть верным тестю, и он просит отца не щадить его. «Так бог грозы убил Дракона и своего собственного сына тоже».[9]

Борьба бога с драконом — хорошо известная мифо-ритуальная тема. Первые поражения бога и его увечья имеют параллель в борьбе Зевса с гигантом Тифоном. Тифону удалось перерезать у Зевса сухожилия рук и ног; взвалив бога на плечи, он доставил его в Киликийскую пещеру. Тифон спрятал сухожилия в медвежьей шкуре, но Гермес и Эгипан в конце концов сумели похитить их. Зевс обрел свою силу и одолел гиганта.[10] Мотив похищения жизненно важного органа хорошо известен. Но в хеттской версии Дракон — уже не устрашающий монстр, каким он является во многих космологических мифах или в мифах о борьбе за господство над миром (ср.: Тиамат, Левиа-

[8] Иллуянка, букв. «дракон», «змей», а также имя собственное.
[9] Переводы: *A. Goetze.— ANET*, pp. 125-126; *Vieyra*. Op. cit., p. 526 sq.
[10] *Apollodorus*. Bibliotheke, I, 6, 3.

фан, Тифон и др.). Иллуянка воплощает уже некоторые характерные черты дракона народных сказок, ибо он обжора и не отличается умом.[11]

Бог грозы, терпящий в первый раз поражение (часто встречающийся мотив), кончает борьбу победой не благодаря собственному героизму, а при помощи человека (Хупасияса или собственного сына от смертной женщины). Верно, что в обеих версиях этот человек предварительно обретает некоторым образом божественную силу: он любовник богини Инары или сын бога грозы. В обоих случаях, хотя и по разным причинам, с помощником разделывается сам творец его квазиобожествления. Став возлюбленным Инары, Хупасияс больше не имеет права воссоединиться со своей семьей, ибо, причастившись таким образом божественного, он может передать это другим человеческим существам.

Несмотря на частичную фольклоризацию, миф об Иллуянке играл центральную роль: его ритуально оглашали на празднестве Нового Года. Некоторые тексты свидетельствуют о существовании ритуальной борьбы между двумя противостоящими группами[12] — наподобие вавилонской церемонии *акиту*. Космогоническое значение мифа, очевидное в борьбе Мардука с Тиамат, заменилось соперничеством за власть над миром (ср.: Зевс–Тифон). Победа бога обеспечивает стабильность и процветание страны. Мы можем предполагать, что до своей фольклоризации миф представлял царствование Дракона, как «хаотический» период, когда подвергались опасности истинные источники жизни (Дракон символизирует как «виртуальность» и тьму, так и засуху, упразднение норм и смерть).

§46. Кумарби и верховная власть

Исключительный интерес представляет то, что получило название хуррито-хеттская «теогония»,[13] т. е. череда мифических событий, героем которых является Кумарби, отец богов. Вступительный эпизод «О царствовании на небесах», описывает смену первых богов. Вначале царем был Алалу, и Ану, самый значительный из богов, склонялся перед ним и служил ему. Но спустя девять лет Ану напал на него и одержал победу. Тогда Алалу бежал в подземный мир, и Кумарби стал новым слугой. Прошло девять лет, и Кумарби в свою очередь на-

[11] См.: *Gaster*. Thespis, pp. 259-260.

[12] См. текст (KUB XVII 95, III 9-17), перев. в: *Gaster*. Op. cit., p. 267 sq. Ср. также: *O.R. Gurney*. The Hittites, p. 155. Другой текст относится к «назначению судеб» собраниями богов (см.: *Gurney*. Op. cit., p.152; *idem*. Hittite Kingship, p. 107 sq.).

[13] Ссылка на хеттские переводы с хурритских текстов, сделанные около 1300 г. до н.э. Хурритская теогония отражает синкретизм с более ранними шумерскими и северо-сирийскими традициями.

пал на Ану. Спасаясь бегством, последний взлетел на небо, но Кумарби преследовал его, схватил за ногу и, откусив его «филеи»,[14] швырнул на землю. Поскольку он смеялся и ликовал, Ану сообщил ему, что он забеременел. Кумарби выплюнул то, что у него оставалось во рту, но часть семени Ану вошла в его тело, и он разрешился от бремени тремя богами. Остальная часть текста, к сожалению, утрачена, но предполагается, что «дети» Ану, ведомые Тешубом, богом грозы, объявили Кумарби войну и свергли его с трона.

Следующий эпизод — «Песнь об Улликумме» — рассказывает об усилиях Кумарби вернуть царство, отнятое у него Тешубом. С целью создать того, кто сумеет одолеть Тешуба, он оплодотворил скалу своим семенем. Плодом этого союза стал Улликумме, каменное антропоморфное существо. Посаженный на плечи гиганта Убеллури, который, стоя по пояс в море, поддерживает небеса и землю (хурритский аналог Атласа). Улликумме рос так быстро, что скоро достиг неба. Тешуб направился на берег моря и напал на каменного гиганта, однако потерпел поражение. В тексте имеются значительные лакуны, но последовательность событий можно восстановить. Улликумме угрожает уничтожить все человечество, и встревоженные боги собираются вместе и решают обратиться к Эа. Тот сразу же идет к Эллилу, а затем к Убеллури и спрашивает их, знают ли они, что каменный гигант решил свергнуть Тешуба. Ответ Эллила утерян. Что касается Убеллури, то он сообщает чрезвычайно важные подробности. «Когда надо мной построили небеса и землю, я ничего не знал. Когда пришли и отделили большим ножом небеса от земли, я об этом тоже не знал. Теперь у меня немного болит плечо. Но я не знаю, кто этот бог». Тогда Эа просит «древних богов» «открыть кладовые отцов и дедов» и принести ему старый нож, которым они отделили небеса от земли. Он обрубает ноги каменному человеку, но и покалеченный, Улликумме все еще хвастает, что небесное царство завещано ему его отцом Кумарби. Наконец, Тешуб его низвергает.

Миф примечателен в нескольких отношениях. Во-первых, в нем содержатся некоторые архаические элементы: самооплодотворение Кумарби, который проглотил половой орган бога, свергнутого им; плотский союз божественного существа со скалой, результатом которого стало рождение антропоморфного каменного монстра; отношения между этим гигантом и хурритским Атласом — Убеллури. Первый эпизод может интерпретироваться как намек на двуполость Кумарби, характерную для первичных божеств (ср.: например: Тиамат, Зерван). В этом случае Тешуб, который прочно удерживает власть,

[14] Первые переводчики предлагали другой эвфемизм — «колени». Оба слова замещают «мужской половой орган».

является сыном небесного бога (Ану) и андрогинного божества.[15] Что касается оплодотворения скалы сверхчеловеческим существом, то подобный миф обнаружен во Фригии: Папас (Зевс) оплодотворил камень, называющийся Агдос, и тот произвел гермафродического монстра Агдитиса; но боги оскопили Агдитиса, превратив его таким образом в богиню Кибелу (*Павсаний,* 7. 17. 10-12).

Более распространенными были мифы, в которых рассказывалось о рождении людей из камней: они обнаружены в Малой Азии, на Дальнем Востоке и в Полинезии. Возможно, в них включалась мифическая тема подземного происхождения первых людей: они были порождены хтонической Великой Богиней. Некоторые боги (например. Митра) представлялись родившимися из скалы, подобно солнцу, лучи которого появляются каждое утро над горами. Но эту мифическую тему нельзя сводить к солярной эпифании.[16] Можно сказать, что *petra genitrix* [происхождение от камня] усиливает сакральность Матери Земли чудесными качествами, которыми, по поверью, обладают камни. Как мы видели (§34), сакральность скалы нигде не восхвалялась так, как в мегалитических религиях. Неслучайно Улликумме сидел на плечах гиганта, поддерживавшего небеса; каменный человек подготавливался таким образом к тому, чтобы самому стать *columna universalis* [мировой столп]. Однако этот мотив, характерный для мегалитических религий, включен здесь в более широкий контекст борьбы за обладание божественной властью.

§47. Конфликты между поколениями богов

Уже по первым переводам хуррито-хеттских текстов были отмечены аналогии их теогонии с финикийской, представленной Филоном Библским, и, с другой стороны, между ней и традицией, переданной Гесиодом. Согласно Филону,[17] первым верховным богом был Элиун (в Греции — Хипсистос, «всевышний»), соответствующий Алалу в хуррито-хеттской мифологии. От его союза с Берут появились на свет Уран (соответствующий Ану) и Ге (Гея). В свою очередь эта пара имела четырех сыновей, первый из которых — Эл (или Крон) соот-

[15] Согласно некоторым мифологическим фрагментам, похоже, что боги, находившиеся «внутри» Кумарби, обсуждали с ним вопрос о том, через какие отверстия его тела им появиться (Ср.: *Güterbock*. Op. cit., pp.157-158).

[16] В действительности, первая битва Митры, когда он только что вышел из родившей его скалы, была с Солнцем. Одержав победу, он отнял у Солнца его лучистую корону. Но вскоре после этого оба бога установили дружеские отношения, скрепив их рукопожатием.

[17] Некоторые фрагменты его «Финикийской истории» сохранили Эвсебий и Порфирий. Филон утверждает, что он суммировал произведения Санхонйатона, финикийского ученого, который, как предполагают, жил «до Троянской войны». Ср.: *Clemen*. Die Phönikische Religion, p. 28.

ветствует Кумарби. Поссорившись с женой, Уран решил уничтожить свое потомство, но Эл выковал себе пилу (или копье?), изгнал отца и стал править сам.[18] Наконец, властителем становится (представляющий четвертое поколение и соответствующий Тешубу и Зевсу); в виде исключения он получил власть без борьбы.

До открытия угаритской литературы существовало сомнение относительно подлинности этой традиции, переданной Филоном. Но чередование божественных поколений засвидетельствовано в ханаанейской мифологии (см. §49). Тот факт, что Гесиод (§83) упоминает только поколения, представленные Ураном, Кроном и Зевсом, подтверждает подлинность версии Филона («Санхонйатона»), который упоминает перед Ураном (Ану) правление Элиуна (Алалу). Возможно, что финикийская версия мифа о божественной власти происходит от хурритского мифа или была создана под его сильным влиянием. Мы можем предполагать, что Гесиод использовал ту же традицию, пришедшую в Грецию либо от финикийцев, либо непосредственно от хеттов.

Важно сразу же подчеркнуть «обособленный» и в то же время синкретический характер этого мифа, и не только в хуррито-хеттской версии (где, кроме того, имеется некоторое количество шумеро-аккадских элементов).[19] В «Энума элиш» подобным же образом представляется: 1) ряд божественных поколений; 2) борьба молодых богов против старых богов; 3) победа Мардука, который таким образом приходит к власти. Но в месопотамском мифе победоносная борьба завершается космогонией, точнее, созданием вселенной в том виде, в каком ее узнают люди. Этот миф занимает место в серии космогоний, которая включает борьбу между богом и драконом и расчленение побежденного противника. В «Теогонии» Гесиода космогонический акт — т.е. отделение Неба (Уран) от Земли (Гея) путем оскопления Урана — осуществляется в начале драмы и фактически развязывает борьбу за власть. Сходная ситуация — в хуррито-хеттском мифе: там космогония, т.е. отделение Неба от Земли — происходит задолго до начала борьбы за власть в период «древних богов».

Подводя итог, отметим, что все мифы, повествующие о борьбе между сменяющими друг друга поколениями богов за главенство, с одной стороны, оправдывают позицию последнего победившего бога, а с другой стороны, объясняют существующее строение мира и актуальное состояние человечества.

---

[18] Лишь спустя тридцать два года Элу удалось оскопить Урана. Два акта — кастрация отца и захват его власти, нераздельные в хуррито-хеттских и греческих мифах, здесь разделены.

[19] Ср. имена божеств Ану, Иштар и, возможно, Алалу; некий бог Алала фигурирует в вавилонском списке, как один из предков Ану (*Güterbock. Op. cit.*, p. 160).

§48. Ханаанейский пантеон: Угарит

Незадолго до конца IV в. до н.э. в Палестине появилась новая цивилизация — цивилизация раннего бронзового века: *она обозначила первое утверждение семитов*. Мы можем называть их, как в Библии, «хананеями», но такое название — чисто условное.[20] Пришельцы стали оседлыми, занимались земледелием и развили городскую культуру. В течение нескольких последующих столетий в регион просачивались другие иммигранты, и взаимное влияние между Палестиной и соседними странами, особенно Египтом, росло. К 2200 г. до н.э. цивилизация раннего бронзового века была разрушена в результате вторжения новой семитской народности — амореев, воинов, ведущих полукочевой образ жизни, отчасти земледельцев, но главным образом — скотоводов. Конец этой цивилизации обозначает, однако, начало новой эпохи. Вторжение в Сирию и Палестину амореев (марту в шумерском языке, амурру — в аккадском) — это лишь эпизод в значительно более широком движении, отмечавшемся примерно в этот же период в Месопотамии и Египте. Здесь постоянно происходили набеги стремительных и «свирепых» номадов,[21] мчавшихся волна за волной из сирийской пустыни: их влекло и дразнило богатство городов и обилие возделанных полей. В ходе завоеваний они усвоили образ жизни аборигенов и стали цивилизованными. Спустя некоторое время их потомки будут вынуждены защищаться от вооруженных набегов других «варваров», ведущих кочевой образ жизни на границах культивированных территорий. Этот процесс повторится в последние столетия II тысячелетия до н.э., когда начнется проникновение израильтян в Ханаан.

Противостояние и сопряжение в отношениях между культами аграрного плодородия, процветавшими на сирийско-палестинском побережье, и религиозной идеологией скотоводов-кочевников, в которой доминировали небесные и астральные божества, усилятся с приходом евреев в Ханаан. Можно сказать, что это противостояние, часто приводившее к сопряжению, поднимется в ранг парадигматической модели, ибо именно здесь, в Палестине, новый тип религиозного опыта вступает в конфликт со старыми и почитаемыми традициями космической религиозности.

До 1929 г. данные, относящиеся к сирийско-ханаанейской религии, черпались из Ветхого Завета, финикийских надписей и из сочинений некоторых греческих авторов — особенно Филона Библского

---

[20] Ханаан не упоминается в текстах до середины II тысячелетия; *R. de Vaux.* Histoire ancienne d'Israël, vol. I, p. 58.

[21] В месопотамских литературных текстах конца III тысячелетия MAR. TU характеризуются как «грубые жители гор», «которые не знают жатвы», «которые не знают ни домов, ни городов» (тексты, цит. в: *de Vaux.* Op. cit., p. 64.).

(I-II вв. н.э.), но также и Лукиана из Самосаты (II в. н.э.) и Нонна из Панополя (V в. н.э.).*[42] Однако Ветхий Завет отражает полемику с язычеством, а другие источники — либо более поздние, либо слишком фрагментарные. После 1929 г. в результате раскопок в Рас-Шамра (Древнем Угарите), портовом городе на северном побережье Сирии, появилось большое количество мифологических текстов, относящихся к периоду XIV–XII вв., но в них представлены концепции более раннего времени. Тексты, которые удалось расшифровать и перевести к настоящему времени, пока еще не дают нам возможности получить четкое представление об угаритской религии и мифологии. Досадные лакуны прерывают изложение; начало и концовки повреждены, нет даже согласования в порядке мифологических эпизодов. Несмотря на эту фрагментарность, угаритская литература имеет неоценимое значение.*[43] Но следует не забывать о том, что *религия Угарита никогда не была религией всего Ханаана.*

Интерес, который представляют угаритские документы, определяется прежде всего тем, что они иллюстрируют фазы перехода от одной религиозной идеологии к другой. Илу*[44] является главой пантеона. Его имя в семитских языках означает «бог», но у западных семитов это — имя собственное. Его называют «Всемогущим», «Быком», «Отцом богов и людей»,[22] «Царем», «Отцом лет». Он — «святой», «милосердный», «мудрейший». На стеле XIV в. он представлен сидящим на троне: величественный, с бородой, облаченный в длинную мантию, его тиара увенчана рогами.[23] До сих пор не обнаружено ни одного космогонического текста.[24] Однако сотворение звезд посредством иерогамии можно истолковать как отражение ханаанейских космогонических концепций. И действительно, в тексте №52 («Рождение милостивых и прекрасных богов») описывается, как Эл оплодотворил двух своих жен — Асират и Анат, давших потомство — Утреннюю Звезду и Вечернюю звезду.[25] Сама Асират, «порожденная» Элом, называется «Матерью Богов» (текст № 51); она родила семьдесят божественных сыновей. За исключением Баала, все боги происходят от первой четы — Илу–Асират.

---

[22] *Ab*, «отец» — один из наиболее часто встречающихся эпитетов; ср. также *ab adm*, «отец человечества» (см.: *M.H. Pope*. El in the Ugaritic texts, p. 47 sq.).

[23] *F.A. Schaeffer*. The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit, pl. XXXI, pp. 60, 62.

[24] Однако в западно-семитских надписях Илу (Эл) называется «создателем Земли»; см.: *M.H. Pope*. — *WdM*., vol. 1, p. 280.

[25] Этот миф дал модель ритуала, проводившегося в начале каждого нового семилетнего цикла, и это доказывает, что в ранние времена Илу еще считался творцом плодородия земли — роль, которая позже перешла к Баалу. См.: *Cyrus H. Gordon*. Canaanite Mythologie, p. 185 sq.; *Ulf Oldenburg*. The Conflict between El and Baal in Canaanite Religion, p. 19 sq.; *Cross*. Canaanite Myth, p. 21 sq.

Все же, несмотря на эпитеты, которые представляли его как всемогущего бога, настоящего «Хозяина Земли», несмотря на тот факт, что во всех священных списках он всегда упоминался первым, Илу во всех мифах предстает как существо слабое, нерешительное, смиренное, дряхлеющее. Некоторые боги относились к нему с презрением. Наконец, обеих жен — Асират и Анат — отнял у него Баал. Следует заключить, что хвалебные эпитеты отражают раннюю ситуацию, когда Илу действительно был главой пантеона. Замена старого демиурга более энергичным молодым богом, «специалистом» по вселенскому плодородию — довольно распространенное явление. Часто демиург становился *deus otiosus* и все дальше и дальше отходил от своего творения. Иногда его смена являлась результатом конфликта между божественными поколениями или между их представителями. В той мере, в какой возможно восстановить существенные темы угаритской мифологии, мы можем сказать, что тексты показывают нам выдвижение Баала в высший разряд. Это выдвижение достигнуто с помощью силы и ума, хотя и не лишено некоторой двойственности.

Баал, единственный бог, который, числясь среди сыновей Илу (поскольку тот был отцом всех богов), носил имя «Сын Дагана». Этот бог, чье имя означает «зерно»,*[45] был почитаем в III тысячелетии в регионах Верхнего и Среднего Евфрата.[26] Тем не менее, Даган не играл никакой роли в мифологических текстах из Угарита, где главным действующим лицом был Баал. Имя нарицательное *баал* («хозяин») стало именем собственным. У него было также и личное имя — Хадду, т.е. Хадад. Его называли также «Оседлавший Облака», «Князь, Хозяин Земли». Один из его эпитетов — Алиан — «Всемогущий», «Владыка». Он — источник и первопричина плодородия, но также и воин. Его сестра и жена Анат тоже является одновременно богиней любви и войны. Наряду с ним, наиболее значительными мифологическими персонажами были Йамму, «Князь Моря, Правитель Реки» и Муту, «Смерть», которые соперничали с молодым богом за верховную власть. Действительно, большая часть угаритской мифологии посвящена конфликту между Илу и Баалом и борьбе Баала с Йамму и Муту за власть.

[26] Имя Анат равным образом документируется в тех же регионах. Возможно, что Баала, как сына Дагана, принесли амореи; см.: *Oldenburg*. Op. cit., p. 151 sq. В этом случае он слился с местным Баал-Хададом, ибо невозможно понять старую ханаанейскую религию без этого знаменитого семитского бога грозы и, следовательно, плодородия. Ср. также: *Cross*. Canaanite Myth and Hebrew Epic, p.112 sq.

§49. Баал захватывает власть и побеждает дракона

Согласно плохо сохранившемуся тексту,[27] Баал и его сподвижники неожиданно напали на Илу в его дворце на горе Сапан, схватили и ранили его. По-видимому, «нечто» упало на пол, что может быть истолковано как оскопление отца богов. Такая гипотеза правдоподобна не только потому, что в сходных конфликтах, связанных с борьбой за власть, Уран и хуррито-хеттский бог Ану были оскоплены, но также и потому, что, несмотря на враждебное отношение к Баалу, Илу никогда не пытался вернуть свое верховное положение, даже тогда, когда он узнал, что Муту убил Баала.[28] Ибо на Древнем Востоке такое увечье, которое причинили Илу, исключает для жертвы возможность находиться у власти. К тому же за исключением текста № 56, в котором Илу демонстрирует свою мужскую силу, создавая планетарных богов, в угаритских документах он фигурирует как бессильный. Этим объясняется его подчиненное и неуверенное поведение, а также тот факт, что Баал отнял у него жену.

Узурпировав его трон на горе Сапан, Баал вынудил Илу бежать на край света, «к истоку Рек, в пропасть хаоса», которая стала с тех пор его местопребыванием.[29] Илу жалуется и взывает о помощи к своей семье. Йамму первым слышит его и подносит ему крепкий напиток. Илу благословляет его, дает ему новое имя и объявляет своим преемником. Далее он обещает построить ему дворец; но требует, чтобы Йамму прогнал Баала с трона.

Текст, в котором описывается борьба Йамму с Баалом, не найден. Йамму появляется уже в роли властителя, но при этом Илу с большинством богов находится на горе, хотя, очевидно, уже не на горе Сапан. Поскольку Баал оскорбил Йамму, заявив, что последний нагло захватил его власть и будет уничтожен, Йамму направляет к нему посланцев и требует, чтобы Баал сдался. Боги напуганы, и Баал отвечает им: «Поднимите ваши головы, боги, и я сам устрашу посланцев Йамму!».[30] Но Илу принимает посланцев и объявляет, что Баал их раб и будет платить дань Йамму. И поскольку Баал не хочет подчиняться, Илу добавляет, что посланцы легко смогут справиться с ним. Однако Баал с помощью Анат готовится выступить против Йамму (в соответствии с другой табличкой, Йамму сверг Баала с трона, и именно Анат

---

[27] Ссылка на табличку VI AB, впервые опубликованную *Ch. Virolleaud*; ср. перевод в: *Oldenburg*, pp. 185-186. Текст интерпретировался учеными Кассато, Поупом и Ольденнбургом (p. 123) как сообщающий о нападении Баала и свержении Илу с трона.

[28] Он обращается к Асират: «Дай одного из твоих сыновей, и я сделаю его царем» (*Cyrus Gordon*. Ugaritic Manual, 49:1:16-18; *Oldenburg*, p. 112).

[29] Поскольку гора является символом неба, ее утрата эквивалентна падению для верховного бога.

[30] *G.R. Driver*. Canaanite Myths and Legends, p. 79. (texte III B: 25) См. также: Les Religions du Proche-Orient antique, p. 386; *Cross*. Op. cit., p. 114 sq.

победила его).[31] Божественный кузнец Кусар-и-Хусас («Ловкий и Умелый») приносит две волшебные палицы, которые летают, как стрелы. Первая палица попадает Йамму в плечо, но не сбивает с ног. Вторая поражает его в лоб, и «Царь Моря» падает наземь. Баал приканчивает его, и богиня Астарта просит Баала расчленить его тело и разбросать части.[32]

Йамму изображают одновременно как бога и как демона. Он сын, «любимый Илу» и как бог, он принимает жертвы подобно другим членам пантеона. С другой стороны, он водное чудовище, семиглавый дракон, «Царь Моря», эпифания подземных вод. Мифологический смысл его борьбы с Баалом многозначен. С одной стороны, в плане земледельческой мифологии, связанной со сменой времен года, триумф Баала означает победу дождя над морем и подземными водами; ритм дождя, представляющий космическую норму, замещает хаотическую и бесплодную безмерность моря и катастрофичность наводнений. Победа Баала означает триумф уверенности в порядке и стабильности времен года. С другой стороны, борьба с водным драконом отражает явление молодого бога, как победителя и тем самым нового верховного владыки пантеона. Наконец, мы можем увидеть в этом эпизоде месть перворожденного (Йамму) узурпатору, который оскопил и лишил трона его отца (Илу).[33]

Такие битвы являются парадигматическими, то есть могут повторяться бесконечно. Именно по этой причине Йамму, хотя и «убитый» Баалом, будет появляться в текстах. Не только он один имеет «цикличное существование». Как мы увидим ниже, Баал и Муту существуют подобным же образом.

§50. Дворец Баала

Чтобы отпраздновать победу над драконом, Анат устраивает пир в честь Баала. Вскоре после этого богиня запирает дворец и, впав в убийственную ярость, начинает умерщлять стражу, солдат, стариков; по колено в крови, она окружает себя головами и руками своих жертв. Этот эпизод значителен.[34] Параллели ему найдены в Египте и особен-

[31] «Разве я не уничтожил Йамму, любимого Илу? Разве я не уничтожил бога-реку, великого бога? Разве я не заткнул пасть Дракону? Я заткнул ему пасть! Я уничтожил извивающегося Змея, могучего, семиглавого!» (перев. *Oldenburg*, p. 198; ср.: *ANET*, p. 137). Текст, следовательно, относится к первой победе Йамму над Баалом, за которой последовало его поражение (в этом случае, от Анат), что соотносится с хорошо известной мифологической темой: поражение бога чудовищным змеем и торжество его мести.

[32] *Gordon*. Ugaritic Manual, §68: 28-31, перев. в: *Caquot et Sznycer*. Les religions du Proche-Orient antique, p. 389.

[33] Об этом см.: *Oldenburg*. Op. cit., p. 130 sq.

[34] Поскольку кровь рассматривается как сущность жизни, предполагалось видеть в этом кровопролитии обряд, имеющий целью переход от бесплодия позднего сирийского

но в мифологии и иконографии индийской богини Дурги.[35] Кровавая бойня и каннибализм — характерные черты архаических богинь плодородия. С этой точки зрения миф об Анат может быть отнесен к элементам, общим для древней земледельческой цивилизации, которая простиралась от восточного Средиземноморья до долины Ганга. В другом эпизоде Анат угрожает своему отцу Илу: она обагрит его волосы и его бороду кровью (текст *'nt*: V: Oldenburg, p. 26). Обнаружив безжизненное тело Баала, Анат начала горько стенать, «поедая его мясо без ножа и выпивая его кровь без чашки».[36] По причине ее жестокого и кровавого поведения Анат, как и другим богиням любви и войны, придавали мужские атрибуты и поэтому рассматривали ее как двуполое существо.

После другой лакуны в тексте сообщается, что Баал направил к Анат посланцев с дарами. Он сообщает богине, что война ему ненавистна; поэтому пусть она опустит руки и принесет жертвы во обеспечение мира и для плодородия полей. Он передает ей, что готов сотворить гром и молнию, так, чтобы люди знали, когда приближается гроза. Анат заверяет его, что последует данному им совету.

Однако, будучи верховным владыкой, Баал не имеет ни дворца, ни часовни, хотя у других богов они есть. Баалу нужен собственный храм, достаточно грандиозный, чтобы заявить о своей власти. Серия эпизодов посвящена сооружению дворца. Дело не обходится без препятствий. Действительно, хотя он и лишил Илу трона, но нуждается в его соизволении; Баал посылает к нему с ходатайством Ашеру, и мать богов заверяет Илу, что отныне Баал «будет давать изобильный дождь» и будет «впредь посылать свой голос в облака». Илу уступает, и Баал приказывает Кусар-и-Хусасу построить для него дворец. Сперва Баал не хочет, чтобы в его обиталище были окна — из опасения, что через них к нему может проникнуть Йамму, но, наконец, он все же соглашается на окна.[37]

Строительство храма-дворца после победы бога над драконом возвещает его выдвижение в высший ранг. Боги построили храм-

---

лета к плодородию нового времени года; ср.: *Gray*. The Legacy of Canaan, p. 36. Текст переведен в: *Caquot et Sznycer*, pp. 393-394.

[35] В дошедшем до нас виде египетский миф уже не относится к примитивной стадии; см. выше, §26. Сравнение с Дургой, на котором настаивает М. Поп (см. последний выпуск *WdM*, vol. 1, p. 239), уже было сделано ранее (см.: *Walter Dostal*. Ein Beitrag, p. 74 sq.).

[36] Текст опубликован в: *Virolleaud*. Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal, p. 182 sq.; ср.: *Albright*. Yahweh and the Gods of Canaan, p. 131 sq.

[37] Окна могли символизировать отверстия в облаках, откуда Баал посылал дождь. Его храм в Угарите имел отверстие в крыше, через которое дождь падал на лицо бога, изображенное на стеле; ср.: *Schaeffer*. Op. cit., p. 6, pl. XXXII , fig. 2. Но символика и функции отверстий на крыше сложнее; см., в частности: *A.K. Coomaraswamy*. The Symbolism of the Dome.

дворец в честь Мардука после поражения Тиамат и сотворения мира (ср. §21). Но космогонический символизм присутствует и в мифе о Баале. Храм-дворец, будучи *imago mundi*, самим процессом своего возведения некоторым образом соответствует космогонии. Действительно, побеждая водный «хаос», регулируя ритм дождей, Баал «формирует» мир таким, каким он выглядит сегодня.[38]

§51. Баал сталкивается с Муту: смерть и возвращение к жизни

Когда строительство дворца было завершено, Баал стал готовиться к борьбе с Муту, Смертью. Муту — фигура в высшей степени интересная. Конечно, он один из сыновей Илу и правит подземным миром; но он же представляет и единственный ближневосточный пример персонификации (и обожествления) смерти. Баал направил к нему посланцев сообщить, что отныне он, Баал, один является царем богов и людей, «так что боги могут жить в довольстве, а люди, их большинство на земле, будут вдоволь накормлены» (*Gordon*. Ugaritic Manual, VII: 50 2; *Driver*. Op. cit., p. 101). Баал приказал посланцам отправиться к двум горам, обозначающим край света, приподнять их и спуститься под землю. Там они найдут Муту, восседающего на троне в грязи, среди нечистот. Но они не должны приближаться к Муту, иначе попадут в его огромную глотку. Посланцы не должны забывать, добавил Баал, что Муту несет ответственность за смерти, вызванные небывалой жарой.

Муту отправил посланцев обратно, приказав Баалу явиться к нему. Ибо, как он пояснил, Баал убил Йамму; теперь его очередь спуститься в подземный мир.[39] Этого было достаточно, чтобы поставить Баала в тупик; он приказал своим посланцам сказать Муту: «Приветствую тебя, Муту, сын Илу! Я твой раб, твой навеки». Торжествуя, Муту объявил, что, очутившись в подземном мире, Баал утратит свою силу и будет уничтожен. Он приказал ему привести с собой сыновей и свиту — ветры, облака и дождь; Баал согласился, но перед тем как спуститься в подземный мир, он соединился с телкой, и у него появился сын. Баал завернул ребенка в свою одежду и поручил его Илу. Так в минуту крайней опасности Баал обрел свою первоначальную форму — космического быка; в то же самое время он обеспечил себе преемника на тот случай, если ему не суждено будет вернуться на землю.

---

[38] Лорен Р. Фишер отличает термин «творение по типу Баала» от «творения по типу Илу»; ср.: Creation at Ugarit, p. 320 sq.

[39] Ugaritic Manual, §67: 1: 1-8, перевод в: *Oldenburg*, p. 133.

Мы не знаем, как умер Баал: пал ли он в бою или просто не выдержал ужасающего присутствия Муту. Угаритский миф представляет интерес с той точки зрения, что Баал, молодой бог грозы и плодородия и еще недавно глава пантеона, спускается в подземный мир и погибает, подобно Таммузу и другим богам растительности. Ни один другой «Баал-Хаддад» не испытывал такой участи: ни Адад, почитаемый в Месопотамии, ни хурритский Тешуб (однако, по более поздним данным, Мардук тоже ежегодно «исчезал», «запираясь в горах»). Мы можем угадать в этом *descensus ad inferos* [сошествии в преисподнюю] стремление воздать должное многообразным и взаимодополняющим качествам Баала: он триумфатор, одерживающий победу над водным «хаосом», и потому — космократический, даже космогонический бог; он — бог грозы и аграрного плодородия (напомним, что он сын Дагана, «зерна»), но он также и верховный бог, намеревающийся распространить свою власть на весь мир (а, следовательно, и на преисподнюю).

Так или иначе, это последнее событие меняет отношения между Баалом и Илу. Кроме того, строй и ритмы вселенной обретают свою нынешнюю форму. Когда, как значится после пропуска в тексте, два посланца сообщили Илу, что они нашли тело Баала, он сел на землю, разорвал свои одежды, бил себя в грудь, расцарапал лицо; короче, проявил ритуальную скорбь, как это было принято в Угарите. «Баал умер!», кричал он. «Что станет с людьми?».[40] Внезапно негодование и жажда мести отступают. Илу ведет себя как истинный бог–космократор; он понимает, что жизнь вселенной оказывается под угрозой из-за смерти Баала. Илу просит свою жену выбрать одного из их сыновей преемником Баала на царском троне. Асират выбирает Атара, «Ужасного». Но сев на трон, тот видит, что трон ему велик, и заявляет, что не может быть царем.

Тем временем Анат отправляется на поиски тела. Найдя его, она кладет его себе на плечи и отправляется на север. Похоронив его, она жертвует много скота для погребального пира. Спустя некоторое время Анат встречает Муту. Схватив его, «она режет его ножом; через сито просеивает его; на огне поджаривает его; мельницей размалывает его; на полях она засеивает его, и птицы поедают его».[41] Анат выполняет род ритуального убийства, поступая с Муту, как с колосом злака. Такой вид смерти характерен для растительных богов и духов. Можно задуматься, не по причине ли именно такого типа аграрной смерти Муту позже вернется к жизни.[42]

---

[40] *Driver*. Op. cit., p. 109; *Caquot et Sznycer*, pp. 424-425.

[41] Driver, p. 111; Caquot et Sznycer, p. 430.

[42] Предполагалось видеть в Муту «духа урожая», но его «погребальные» черты слишком очевидны: он живет в подземном мире или в пустыне, и все, к чему он прика-

Как бы то ни было, существует связь между убийством Муту и судьбой Баала. Илу кажется, что Баал жив и что «жир капает с неба и мед течет в водах» (это напоминает библейские образы, ср.: Книга Пророка Иезекииля, 32:14; Книга Иова, 20:17). Он разражается смехом и объявляет, что будет сидеть и отдыхать, потому что «победоносный Баал жив, Царь Земли существует» (*Driver*, p.113). Но подобно тому, как Йамму вернулся к жизни, Муту возвращается через семь лет и жалуется на то, как с ним поступила Анат. Он жалуется и на то, что Баал отнял у него власть, и противники начинают борьбу снова. Они бьются друг с другом, бодаясь и лягаясь, как дикие быки, кусают друг друга, как змеи, пока не валятся на землю, причем Баал оказывается сверху. Тут богиня солнца Шапаш сообщает Муту предупреждения Илу о том, что продолжать борьбу бесполезно, и Муту подчиняется, признавая власть Баала. После некоторых других эпизодов, понятных лишь частично, Анат получает весть, что впредь царствовать будет Баал, открывая эру мира, когда у быка будет «голос газели, а у сокола голос воробья».[43]

§52. Религиозные взгляды ханаанеев

Некоторые авторы видят в этом мифе отражение ежегодной смерти и возрождения растительности. Но в Сирии и Палестине лето не приносит «смерть» растительной жизни; напротив, это сезон плодов. Землевладельцев страшит не зной, а продолжительная засуха. Поэтому более вероятно, что победа Муту напоминает о цикле из семи засушливых годов, отзвуки которого есть в Ветхом Завете (Бытие 41:2; Вторая книга Царств 24:13 и сл.).[44]

Однако интерес этого мифа выходит за пределы его возможных связей с ритмом растительности. Действительно, эти трогательные и иногда «зрелищные» события являют нам специфический образ божественного существования, а именно: образ жизни, включающий поражение и «смерть», «исчезновение» через погребение (Баал) или расчленение (Муту), за которыми следуют, более или менее периодически, «возрождения». Такой тип существования, одновременно и прерывистый, и цикличный, характерен для богов, управляющих растительным циклом. Однако в этом религиозном творении есть новизна цели: интегрировать некоторые негативные аспекты жизни в единую систему антагонистических ритмов.

В конечном счете, битвы Баала, его поражения и его победы, обеспечивают ему власть над небом и землей. Но Йамму продолжает

сается, обречено на запустение.

[43] *Driver*, p. 119.

[44] Ср.: *Cyrus Gordon.* Canaanite Mythology, pp. 184, 195 sq.; *M. Pope.* — *WdM*, vol. 1, pp. 262-264.

царствовать над морем, а Муту остается господином подземного царства мертвых. Мифы свидетельствуют о первенстве Баала и тем самым о вечности жизни и норм, управляющих космосом и человеческим обществом. И в тех же мифах находят свое оправдание негативные аспекты, представляемые Йамму и Муту. То, что Муту — сын Илу, и, главное, то, что Баал не способен уничтожить его, утверждает нормальность смерти. Смерть оказывается, в конце концов, условием *sine qua non* жизни.[45]

Можно предположить, что миф о борьбе Баала с Йамму воспроизводился во время празднеств Нового Года, а миф о стычке между Баалом и Муту — в сезон жатвы; но текстов, подтверждающих такое предположение, нет. Можно также предположить, что царь, который, как известно, играл важную роль в культе — представлял Баала в этом мифо-ритуальном сценарии; но все это — не наверняка. Жертвоприношения рассматривались как пища для богов. Система жертвоприношений напоминает ту, которая описана в Ветхом Завете; она включала всесожжение, жертвоприношения или предложение «мира» и «согласия» и искупительные жертвы.

Слово, обозначающее жрецов (*khnm*), родственно древнееврейскому (*kōhën*). Наряду со жрецами упоминаются и жрицы (*khnt*), а также *qadešim*, «посвященные» особы (в Библии этим термином обозначается священная проституция, но в угаритских текстах нет указаний на что-то подобное). Наконец, есть упоминание о жрецах–оракулах, или пророках. В хра̀мах имелись алтари: их стены украшали изображения богов и божественные символы. Кроме кровавых жертвоприношений, культ включал танцы и множество оргиастических действий и телодвижений, которые позже вызывали гнев пророков. Но следует помнить, что неполнота документов позволяет нам высказывать лишь предположения о религиозной жизни Ханаана. У нас нет ни одного текста молитвы. Нам известно, что жизнь — это божественный дар, но мы не знаем мифа о сотворении человека.

Такие религиозные воззрения не были исключительно ханаанейскими. Но их значение возросло в связи с тем, что израильтяне, когда они вошли в Ханаан, столкнулись с этим типом космической сакральности, который дал начало сложной культовой деятельности и который, несмотря на свои оргиастические эксцессы, был не лишен определенного величия. Поскольку вера в священность жизни разделялась и израильтянами, сразу возникла проблема: как можно сохранить эту

[45] Только в буддистской мифологии есть еще один великий бог смерти — Мара, который обязан своей огромной властью именно человеческой слепой любви к жизни. Однако в пост-упанишадской перспективе цикл «жизнь–сексуальность–смерть–возвращение к жизни» — это самое большое препятствие на пути к освобождению (см. том II).

веру, не принимая другие элементы ханаанейской религиозной идеологии, составной частью которой она являлась? Идеология эта включает, как мы сейчас видели, свою теологию, построенную вокруг цикличного существования главного бога, Баала, символа целостности вселенной. Образ существования Яхве — другой (другой он и у Илу, но Илу претерпел и иные унизительные изменения). Яхве не позволял ограничивать себя культовыми действиями; он требовал от своих почитателей внутренней трансформации, основанной на покорности и доверии (§14).

Как мы увидим ниже (§60), многие элементы ханаанейской религии были усвоены израильтянами. «Но эти заимствования сами же и породили конфликт. Баал был побежден своим собственным оружием. Если принять во внимание, что все чужеземцы, даже из таких несемитских языковых групп, как хурриты, а позже филистимляне, после прибытия в Ханаан очень скоро полностью забыли свою собственную религию, то следует оценить как экстраординарное то обстоятельство, что борьба между Яхве и Баалом продолжалась столь долго и что, несмотря на некоторые компромиссы и многие «срывы в неверность», она завершилась победой яхвизма».[46]

[46] *De Vaux*. Histoire ancienne d'Israël, vol. 1, pp. 147-148.

Глава VII

«КОГДА ИЗРАИЛЬ БЫЛ МЛАДЕНЦЕМ...»

§53. Две первые главы «Бытия»

Религия Израиля — прежде всего религия Книги. Этот письменный корпус состоит из текстов разного времени и направления, отражающих, разумеется, достаточно древние устные традиции, в ходе веков подвергшиеся переосмыслению и исправлению в той среде, в которую они попадали.[1] Современные авторы начинают религиозную историю Израиля с Авраама. В самом деле, согласно традиции, именно он был избран Богом, чтобы стать предком израильского народа и овладеть землей Ханаанской. Но одиннадцать первых глав «Бытия» посвящены легендарным событиям, предшествовавшим избранию Авраама, — от Сотворения до Потопа и Вавилонской башни. Составление этих глав, как известно, относится к более позднему времени, нежели редакция большинства других текстов Пятикнижия. С другой стороны, некоторые исследователи, включая самых авторитетных, утверждают, что космогонические мотивы и мифы о происхождении (сотворение человека, происхождение смерти и т.д.) играли в религиозном сознании Израиля вторичную роль. В общем, израильтяне интересовались скорее «священной историей», т.е. своими отношениями с Богом, чем историей первоначал, относящихся к мифам и фантастическим событиям.

Это может быть верно — начиная с определенной эпохи и, в особенности, в определенной религиозной среде. Но у нас нет оснований

---

[1] Проблемы, связанные с источниками и составлением Пятикнижия, т.е. первых пяти книг Закона (*tôrâh*), весьма значительны. Исходя из целей нашего исследования, достаточно напомнить, что источники эти обозначаются следующими терминами: *яхвистский*, поскольку этот источник, наидревнейший (X или IX в.), называет Бога именем Яхве, *элохистский* (несколько более поздний; в нем употребляется имя Элохим — «Бог»), *священнический* (самый поздний, связанный со средой священников и отстаивающий культ и Закон) и *девтерономический* (встречающийся исключительно в книге «Второзакония»). Заметим, однако, что современная ветхозаветная критика прибегает к более сложному и детализированному текстуальному анализу.

утверждать, будто предки израильтян были безразличны к вопросам, волновавшим архаические общества, таким, как космогония, сотворение человека, происхождение смерти и прочие грандиозные проблемы. Вплоть до наших дней, после двух с половиной тысяч лет всевозможных «реформ», события, изложенные в первых главах «Бытия», продолжают питать воображение и религиозную мысль потомков Авраама. Поэтому, следуя предмодернистской традиции, мы и начнем наше изложение с первых глав Книги Бытия. Поздняя датировка их редакции не должна нас смущать, ибо их содержание архаично; фактически, оно отражает более древние события, чем те, о которых повествуется в *саге* об Аврааме.

«Бытие» открывается знаменитым пассажем: «В начале сотворил Бог (Элохим) небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (1:1-2). Образ изначального океана, над которым носится бог-творец, весьма архаичен.[2] Однако тема бога, летающего над водной пучиной, не засвидетельствована в месопотамской космогонии, хотя один из мифов «Энума элиш», возможно, был знаком автору библейского текста (древнееврейский термин *tehôm*, служащий для обозначения изначального океана, этимологически близок вавилонскому *tiāmat*). Творение как таковое, т.е. упорядочение «хаоса» (*tôhû wâ bôhû*), осуществляется силой слова Господня. Он сказал: «Да будет свет. И стал свет» (1:3). Последующие этапы творения также совершаются посредством слова Божия. Водный «хаос» здесь не персонифицирован (ср. Тиамат) и, следовательно, не «побежден» в космогонической битве.

Этот библейский рассказ построен совершенно особым образом: 1) творение посредством Слова;[3] 2) мира, который «хорош»; и 3) жизни (животной и растительной), которая тоже «хороша» и которую Бог благословляет (1:10, 21, 31 и сл.); 4) наконец, космогоническое творчество увенчивается сотворением человека. В шестой и последний день Бог говорит: «Сотворим человека по образу Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом» и т.д. (1:26). Никаких впечатляющих подвигов (вроде битвы Мардука с Тиамат),[4] никаких «пессимистических» элементов в

[2] Во многих традициях Творец представляется в виде птицы. Но там речь идет о некоем «оплотнении» изначального символа: Дух Божий воспаряет над водным просторам, он волен двигаться как угодно и, следовательно, «летает» как птица. Напомним, что «птица» — один из архетипических образов духа.

[3] Добавим, что творящее слово богов засвидетельствовано и в других традициях — не только в древнеегипетской, но и в полинезийской теологии.

[4] Но существуют другие библейские тексты, описывающие победу над змеевидным чудовищем, которое называется драконом (*tannin*), Раавом или Левиафаном, что напоминает месопотамскую и ханаанейскую традиции (ср., например, Пс 73: 13; Иов 26: 12 и сл.).

космогонии и в антропогонии (мир, сотворенный из останков «демонического» первосущества Тиамат, человек, вылепленный из крови демона Кингу). Мир «хорош», а человек — *imago dei*; он, подобно своему Творцу и образцу, обитает в раю. Однако, как подчеркивает далее Книга Бытия, жизнь полна тягот, несмотря на то, что Господь благословил ее, а люди уже не живут в раю. Но все это — результат ряда заблуждений и грехов, совершенных предками. Именно они изменили человеческую судьбу. Бог не несет никакой ответственности за порчу своего совершенного творения. Подобно индийским воззрениям в последующую за упанишадами эпоху, человек, а вернее, весь род человеческий, есть *результат своих собственных поступков.*

Другой рассказ, более древний и относящийся к яхвистской редакции (2:5 и сл.), значительно отличается от только что изложенной священнической редакции. Там говорится не о сотворении неба и земли, а о пустыне, которую Бог (Яхве) делает плодородной благодаря пару, всходившему от земли. Яхве вылепил человека (*âdâm*) из праха земного и вдунул «в его ноздри дыхание жизни». Потом Яхве «насадил сад в Эдеме», взрастил разного рода «добрые деревья» (2:8 и сл.) и поселил человека в этом саду, «чтобы возделывать его и хранить его» (2:15). Затем Яхве «образовал из земли» животных и птиц и привел их к Адаму, чтобы тот дал им имена.[5] В конце концов, наведя на человека крепкий сон, Яхве взял одно из его ребер и сотворил из него женщину, получившую имя Ева (древнееврейское слово *hawwâh* этимологически родственно слову «жизнь»).

Экзегеты заметили, что в более упрощенном яхвистском рассказе не водный «хаос» и мир «форм» противопоставляются друг другу, а пустыня и сушь контрастируют с зеленью и жизнью. Поэтому вполне возможно, что этот миф о происхождении зародился в засушливой, пустынной зоне. Что же касается сотворения первого человека из глины, то эта тема, как мы знаем (см. §1), была известна в Шумере. Аналогичные мифы засвидетельствованы почти повсюду, начиная с Древнего Египта и Греции и кончая «примитивными» племенами. Их основная идея сводится к следующему: человек был создан из первоматерии (земли, дерева, кости) и оживлен дыханием творца. Иначе говоря, как мы уже заметили по поводу шумерского мифа, человек и «видом» своим, и «жизнью» в известной мере разделяет природу своего творца. «Материи» принадлежит только его тело.[6]

---

[5] Речь идет о подробности, характерной для архаических систем онтологий: животные и растения начинают реально существовать лишь с того момента, как получают имена (ср. пример одного австралийского племени в: *Eliade*. Mythes, rêves et mystères, p. 255).

[6] Добавим, что, согласно многочисленным традициям, после смерти «дух» возвращается к своему небесному творцу, а тело предается земле. Но подобный антропологический «дуализм» был отвергнут библейскими авторами, как, впрочем, и большинством

Сотворение женщины из ребра, взятого у Адама, может быть истолковано как указание на андрогинность Первочеловека. Сходные понятия засвидетельствованы в других традициях, включая те, что переданы посредством некоторых мидрашей.*[46] Миф об андрогине служит примером довольно распространенного верования: совершенство человека, отождествляемого с мифическим Предком, включает в себя *цельность*, являющуюся одновременно и *совокупностью*. Нам еще представится возможность обсудить важность андрогинности при рассмотрении некоторых гностических и герметических умозаключений. А пока уточним, что человеческая андрогинность имеет своим образцом андрогинность божественную, и это понятие является общим для множества культур.[7]

§54. Потерянный рай. Каин и Авель

Эдемский сад со своей рекой, которая разделялась на четыре рукава и несла жизнь четырем земным областям, со своими деревьями, которые Адам должен был возделывать и хранить, — все это напоминает месопотамские литературные образцы. Вполне возможно, что библейский рассказ опирается на какую-то вавилонскую традицию. Но миф о первозданном рае, в котором жил Первочеловек, и о «райских кущах», куда смертные могут проникнуть лишь с трудом, был известен за пределами Двуречья и Средиземноморья. Как любой «рай», Эдем[8] располагается в Центре Мира, где берет начало река с четырьмя рукавами. Среди этого сада растут Древо Жизни и Древо Познания добра и зла (2:9). Яхве заповедал человеку: «...от всякого дерева в саду ты будешь есть. А от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (2:16-17). Этот неизвестный в других местах запрет таит в себе идею *сущностной ценности познания*. Говоря по-иному, *познание* может радикально изменить структуру человеческого *бытия*.

их современников на Ближнем Востоке. И лишь гораздо позже новые антропологические концепции породили более смелое решение этой проблемы.

[7] Божественная бисексуальность является одной из многочисленных форм «цельности-совокупности», выражаемой единством противоположностей: женское/мужское, видимое/незримое, небо/земля, свет/мрак, но также добро/зло, творение/разрушение и т.д. Осмысление этих парных противоположностей привело в различных религиях к смелым заключениям касательно как парадоксальной природы божества, так и переоценки человеческой природы.

[8] Это слово израильтяне сближали с вокабулой *é'dén*, "наслаждения". Иранский по происхождению термин «парадиз» (*pairi-daeza*) является более поздним. Сходные образы, характерные прежде всего для Ближнего Востока и Эгейского моря, представляют Великую Богиню возле Древа Жизни и животворящего источника, а также Древо Жизни, охраняемое чудовищами и грифонами. См. *Eliade.* Очерки сравнительного религиоведения, §§104-108.

Однако змею удается искусить Еву. «Нет, вы не умрете, — говорит он ей. — Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (3:4-5). Этот достаточно таинственный эпизод породил бесчисленные толкования. Задник сцены напоминает хорошо известную мифологическую постановку: нагая богиня, волшебное Древо и его хранитель, Змей. Но вместо героя-победителя, овладевающего символом Жизни (чудесным плодом, молодильным источником, сокровищем и т.д.), библейский рассказ выводит Адама, наивную жертву змеиного коварства. Иначе говоря, перед нами сцена не состоявшейся «иммортализации», подобная которой описана в «Эпосе о Гильгамеше» (см. §23). Ведь сделавшись всеведущим, равным «богам», Адам мог посягнуть и на Древо Жизни (относительно которого Яхве ничего ему не говорил) и обрести бессмертие. Библейский текст ясен и категоричен: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял бы также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (3:22). И Бог изгоняет чету Адама и Евы из Рая, обрекая их на тяжкий труд ради выживания.

Возвращаясь к только что описанной сцене: нагая Богиня и волшебное дерево, охраняемое драконом, — можно сказать, что библейский змей, в конечном счете, удачно сыграл свою роль «хранителя» символа жизни или вечной молодости. Но этот архаический миф был радикально переработан автором библейского рассказа. «Инициационная неудача» Адама была истолкована как заслуженная кара за непослушание, вызванное сатанинской гордыней, желанием сравниться с Богом. А это величайший грех, совершаемый тварью против своего творца, «первородный грех», провинность, чреватая важными последствиями в иудаистской и христианской теологии. Подобный взгляд на «грехопадение» мог укорениться лишь в религии, в центре которой — всемогущество и ревность Бога. В дошедшем до нас виде этот библейский рассказ свидетельствует о растущем авторитете яхвистского монотеизма.[9] Согласно составителям глав 4–7 «Бытия», этот первый грех привел не только к утрате Рая и изменению человеческой судьбы, но в некотором роде послужил источником всех остальных несчастий, обрушившихся на человечество. Ева родила Каина, который «возделывал землю», и Авеля, «пастыря овец». Когда братья принесли благодарственную жертву: Каин — плоды земные, Авель — приплод своего стада, — Яхве принял подношение второго, но отверг жертву

[9] Добавим, однако, что миф о «грехопадении» не всегда понимался в соответствии с библейским толкованием. Начиная с эллинистической эпохи и вплоть до эпохи Просвещения, бытовало бесчисленное множество умозрительных построений, целью которых была выработка более смелой и подчас более оригинальной адамической мифологии.

Каина. Раздосадованный Каин «восстал на брата своего и убил его» (4: 8). Отныне, изрек Яхве, «проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей. Когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле» (4:11-12).

В этом эпизоде можно усмотреть противопоставление земледельцев и пастухов и скрытую апологию последних. Однако заметим, что если имя Авель значит «пастух», то Каин обозначает «кузнеца». Их конфликт отражает двусмысленное положение кузнеца в некоторых пастушеских обществах, где он может почитаться или презираться, но неизменно вызывает страх.[10] Как мы уже видели (§15), кузнец слывет «владыкой огня» и обладателем устрашающих магических способностей. Во всяком случае, традиция, сохранившаяся в библейском рассказе, отражает идеализацию «простого и чистого» бытия пастухов-кочевников и порицание оседлого существования земледельцев и горожан. Каин «построил город» (4:17), а одним из его потомков стал Тувалкаин, «который был ковачем всех орудий из меди и железа» (4: 22). Первое убийство, следовательно, совершено тем, кто воплощает в себе символ технологии и городской цивилизации. Отсюда следует, что любая техника сродни «магии».

§55. До и после потопа

Вряд ли необходимо хотя бы вкратце перечислять потомков Каина и Сифа, третьего сына Адама. В соответствии с традицией, засвидетельствованной в Месопотамии, Египте и Индии, согласно которой первопредки доживают до баснословного возраста, Адам породил Сифа в 130 лет, а умер еще 800 лет спустя (5:3 и сл.). Все потомки Сифа и Каина прожили от 800 до 900 лет. Эта допотопная эпоха отмечена одним примечательным эпизодом — союзом неких небесных существ, «сынов Божиих», с дочерьми человечьими, которые породили им детей, ставших «сильными, издревле славными людьми» (6:1-4). Весьма возможно, что здесь идет речь о «падших ангелах». Их история пространно излагается в поздней книге Еноха (VI–XI), из чего вовсе не следует, что этот миф не был известен ранее. Схожие верования встречаются в Древней Греции и Индии: то была эпоха «героев», полубожественных персонажей, чья деятельность разворачивалась как раз накануне теперешних времен, «на заре истории», т.е. в момент, когда складывались особые отношения, характерные для той или иной культуры. Возвращаясь к библейскому повествованию, можно сказать, что из-за этих союзов между падшими ангелами и дочерьми

[10] Ср. *Eliade*. Forgerons et alchimistes, p. 89 sq. (рус. изд.: Азиатская алхимия, М.,1998).

смертных Бог решил ограничить человеческий возраст ста двадцатью годами. Каково бы ни было происхождение этих мифических тем (Каин и Авель, допотопные патриархи, сошествие «сынов Божиих», рождение «героев» и т. д.), показательно, что составители сохранили их в окончательном тексте Бытия, несмотря на некоторые антропоморфные черты, которыми они наделили Яхве.

Главным событием той эпохи явился потоп... «И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время» (6:5). Бог раскаялся в том, что создал человека, и решил истребить весь род человеческий. Спастись должны были только Ной, его жена и их дети (Сим, Хам и Иафет) со своими супругами. Ибо «Ной был человек праведный и непорочный...и ходил пред Богом» (6:9). Следуя точным наставлениям Яхве, Ной сооружает Ковчег и вводит в него представителей всех видов животных. «В шестисотый год жизни Ноевой, во второй месяц, в семнадцатый день месяца, в сей день разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились; и лился на землю дождь сорок дней и сорок ночей» (7:11-12). Когда воды схлынули, ковчег остановился на горах Арарата. Ной вышел из него и совершил всесожжение на жертвеннике. «И обонял Яхве приятное благоухание» и, умиротворенный, обещал никогда больше «не проклинать землю за человека» (8:21). Он установил «завет» с Ноем и его потомками, и знаком этого завета стала радуга (9:13).

В библейском рассказе есть моменты, роднящие его с сообщением о потопе, содержащемся в «Эпосе о Гильгамеше». Вполне возможно, что составитель знал месопотамскую версию этой поэмы или, что еще более вероятно, пользовался неким архаическим источником, сохранившемся на Ближнем Востоке с незапамятных времен. Мифы о потопе, как мы уже заметили (§18), широко распространены по всему свету и наделены, в сущности, одинаковым смыслом: настала необходимость уничтожить мир и выродившееся человечество, чтобы затем воссоздать их, т.е. вернуть им первоначальную полноту. Но эта циклическая космогония претерпевает изменения уже в шумерской и аккадской версиях. Составитель библейского текста продолжает и расширяет эту реинтерпретацию катастрофического потопа: он возводит его в ранг «священной истории». Яхве карает развращенного человека и не сожалеет о жертвах катаклизма (как это делают боги в вавилонской версии; см. «Эпос о Гильгамеше», табл. XI: 116-25, 136-37). Значение, придаваемое здесь моральной чистоте и послушанию, как бы предваряет «Закон», который будет открыт Моисею. Подобно многим другим мифологическим событиям, потоп стал впоследствии объектом постоянных толкований и переоценок с самых разных точек зрения.

Сыновья Ноя стали прародителями нового человечества. В те времена весь мир говорил на одном языке. Но как-то раз люди решили «построить себе город и башню, высотою до небес» (11: 4). Этому предприятию суждено было стать их последним «люциферовским» подвигом. Яхве «сошел посмотреть город и башню» и понял, что «они не отстанут от того, что задумали сделать» (11:5-6). Посему Он смешал их язык, так чтобы люди не понимали больше друг друга. А затем Яхве «рассеял их оттуда по всей земле; и они перестали строить город» (11:7-8), который с тех пор стал известен как Вавилон.

В данном случае мы также имеем дело с древней мифологической темой, перетолкованной в перспективе яхвизма. Речь идет прежде всего об архаической традиции, согласно которой некоторые привилегированные существа (предки, герои, легендарные цари, шаманы) поднимаются на небеса с помощью дерева, копья, веревки или связанных между собой стрел. Но восхождение в небо *in concreto* было прервано в момент, когда закончилась мифическая изначальная эпоха.[11] Другие мифы сообщают о неудачах более поздних попыток добраться до неба с помощью всевозможных подпор. Невозможно сказать, знал ли составитель библейского текста стародавние верования. Но в любом случае он знал, что такое вавилонские зиккураты, отмеченные той же символикой. В самом деле, считалось, что зиккурат стоит на пупе земли, а вершиной упирается в небо. Восходя по этажам зиккурата, царь или жрец *ритуально* (символически) достигали неба. Для составителя же библейского текста это верование, которое он понимал буквально, было одновременно и упрощенным, и кощунственным: именно поэтому оно было радикально переосмыслено, точнее говоря, десакрализовано и демифологизировано.

Важно подчеркнуть следующий факт: несмотря на долгую и сложную работу по отбору, очистке и переоценке унаследованных от прошлого или заимствованных архаических материалов, последние составители «Бытия» в целом сохранили мифологию традиционного типа. Она начинается с космогонии и сотворения человека, напоминает о «райском» существовании предков, сообщает о драме «грехопадения» со всеми его роковыми последствиями (смерть, необходимость трудиться ради выживания и т.д.), описывает постепенное вырождение первочеловечества, ставшее оправданием потопа, и завершается последним мифологическим эпизодом: утратой языкового единства и рассеянием второго, послепотопного человечества вследствие нового «люциферического» замысла. Подобно тому, как обстоит дело в архаических и традиционных культурах, эта мифология является, в сущности, «священной историей»: она объясняет и происхождение

[11] В наше время шаманы предпринимают подобное небесное путешествие «в духе», т.е. находясь в состоянии экстатического транса.

мира, и теперешнее состояние человечества. Само собой разумеется, что для израильтян эта «священная история» становится парадигматической лишь после Авраама и, в особенности, Моисея; но это не обесценивает структуру и мифологическую функцию первых одиннадцати глав «Бытия».

Немало исследователей утверждало, что религия Израиля не «изобрела» ни одного мифа. Однако, если рассматривать термин «изобретение» как показатель духовного творчества, то труд по отбору и критике незапамятных мифологических традиций равнозначен созданию нового «мифа», нового религиозного видения мира, могущего стать парадигматическим. А религиозный гений Израиля преобразовал отношения Бога с богоизбранным народом в «священную историю» неведомого до той поры типа. Начиная с известного момента, эта «священная история», внешне представляющаяся исключительно «национальной», становится образцовой моделью для всего человечества.

§56. Религия патриархов

Двенадцатая глава «Бытия» вводит нас в новый религиозный мир. Яхве[12] говорит Аврааму: «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение. Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт 12:1-3).

В теперешней своей форме этот текст был наверняка составлен много веков спустя после описываемого в нем события. Но религиозная концепция, сквозящая в «избранничестве» Авраама, развивает верования и обряды, характерные для Ближнего Востока II тысячелетия. Библейский рассказ отличается от них личным обращением Бога к человеку и последствиями этого обращения. Не откликаясь ни на чей призыв, Бог сам является к человеку и предъявляет ему множество требований, сопровождая их невероятными обещаниями. Согласно преданию, Авраам повинуется Ему и в данный момент, и позже, когда Бог потребует от него принести Ему в жертву Исаака. Здесь мы сталкиваемся с новым типом религиозного опыта, с «авраамической верой» в том виде, в каком она будет пониматься после Моисея, и которая со временем должна будет стать специфическим религиозным опытом иудаизма и христианства.

[12] Появление имени «Яхве», разумеется, выглядит явной хронологической ошибкой и здесь, и во всех предыдущих цитатах, так как это имя было возвещено Моисею гораздо позже.

Итак, Авраам покидает Ур Халдейский и прибывает в Харран, расположенный на северо-востоке Месопотамии. Позже он откочевывает к югу и временно обосновывается в Сихеме, а затем водит свои караваны между Палестиной и Египтом (13:1-3). История Авраама, перипетии судьбы его сына Исаака, его внука Иакова, а также Иосифа, составляют период, называемый временем патриархов. Научная критика долго рассматривала патриархов, как мифических персонажей. Но вот уже в течение полувека, благодаря археологическим изысканиям, некоторые авторы склонны, хотя бы отчасти, допускать историчность преданий о патриархах, хотя это не значит, разумеется, что главы 11–50 «Бытия» являются «историческими документами».

В данном случае нам не особенно важно, разводили ли предки израильтян, *'Apiru,* ослов или водили караваны с товарами,[13] или пасли овец, постепенно переходя к оседлому образу жизни.[14] Достаточно вспомнить, что существует известное число аналогий между обычаями патриархов и социально- юридическими институтами всего Ближнего Востока. Равным образом можно полагать, что многочисленные мифологические традиции Месопотамии были усвоены патриархами во время их пребывания в этом регионе. Что же касается религии патриархов, то она характеризуется культом «бога отцов»[15]. К нему обращаются как к «богу моего (твоего) его отца» (31:5 и т.д.). Другие формулы включают в себя имя собственное, иногда предшествующее слову «отец»: «бог Авраама» (31:5), «бог отца твоего Авраама» (26:24), «бог Исаака» (28:13) или «бог Авраама, Исаака, Иакова» (32:24). Эти формулы имеют параллели на всем Древнем Востоке.[16]

«Бог отца» был первоначально богом ближайшего предка, которого признавали его сыновья. Явившись предку, он установил с ним своеобразную родственную связь. Это бог кочевников, связанный не с каким-то определенным святилищем, а с группой людей, которых он сопровождает и оберегает. Он «открывается своим приверженцам посредством обетов».[17] Другие его имена, быть может, более древние: *pahad yişhâk,* которое переводится как «страх Исаака», но означает

[13] Таково мнение Олбрайта, высказанное им в ряде работ; см.: Yahveh and the Gods of Canaan, pp. 62-64, passim.

[14] Этот тезис поддерживает, в частности, Р. де Во в своей Histoire ancienne d' Israël, I, pp. 220-222.

[15] Первым внимание на эту специфическую черту обратил Альбрехт Альт; см.: Der Gott der Vater, 1929.

[16] В XIX в. до н.э. каппадокийские ассирийцы призывали в свидетели «бога моего отца» (или твоего/его отца). См. источники, цитируемые в: *Ringgren.* La Religion d'Israël, p. 32; *Fohrer.* Hystory of Israelite Religion, p. 37; *R. de Vaux.* Histoire ancienne d'Israël, I, p. 257-58. Более детальную интерпретацию ср.: *Cross.* Canaanite Myht and Hebrew Epic, p. 12 sq.

[17] *De Vaux,* p. 261: «Тема обета часто встречается в Книге Бытия. Она принимает там различные формы: обещание потомства или земли, или того и другого сразу».

скорее «родитель Исаака», и *'abhîr ya'aqobh* — «сила (или защитник) Иакова» (31: 42,53).

Проникая в Ханаан, патриархи столкнулись с культом бога Эла, и «бог–отец» по истечении времени был отождествлен с ним.[18] Это уподобление позволяет предполагать, что между обоими типами божеств существовало некое структурное сходство. Во всяком случае, после своей идентификации с богом Элом, «бог–отец» принимает космические масштабы, которые были не свойственны ему как семейному и племенному божеству. Это первый исторически засвидетельствованный пример синтеза, обогатившего наследие патриархов. Первый, но не единственный.

Во многих пассажах Книги Бытия описывается, хотя и в общих чертах, религиозная практика патриархов. Некоторые из этих описаний отражают более позднее положение вещей. Таким образом, вполне возможно сравнение религиозной практики патриархов с архаическими пастушескими культурами, в первую очередь, с культурами арабов доисламского периода. По свидетельству Книги Бытия, патриархи совершали жертвоприношения, сооружали алтари и воздвигали камни, помазывая их маслом. Но вполне возможно, что они, подобно пастухам, довольствовались одной только кровавой жертвой, *zébah*, обходясь без жрецов и, по некоторым свидетельствам, без алтарей: «Каждый самостоятельно приносил жертву, выбранную из стада; ее не сжигали, а съедали во время совместной трапезы жертвоприносителя и его семьи».[19]

Трудно установить первоначальное значение прямостоящих камней (*massebah*), поскольку их религиозный контекст представляется различным. Один и тот же камень может служить свидетельством заключенного союза (Быт 31:45, 51-52), надгробием (35:20), или напоминать о теофании, как в эпизоде с Иаковом. Он заснул, выбрав камень в качестве изголовья, и увидел лестницу, верх которой касался неба; на ней стоял Яхве, обещавший ему эту землю. Пробудившись, Иаков поставил памятником камень, служивший ему изголовьем, и нарек ему имя Вефиль, «дом Божий» (10-22). Камни–памятники играли значительную роль в ханаанейском культе и поэтому были позже

[18] В рассказах о патриархах встречаются имена, состоящие из частицы «эл» вместе с именем существительным: Эл-Рой — «Эл видящий» (Быт 16:13); Эл-Шаддаи — «Эл Горы» (18:1); Эл-Олам — «Эл Вечности» (21:33). См. *de Vaux*, p.262 sq.; *Ringgren*, p.33 sq.; *Cross*, p. 44 sq.

[19] *P. de Vaux.* Op. cit., p.271. «В центральной Аравии жертва закалывалась перед камнем-памятником, символом божественного присутствия, ее кровью окроплялся камень или она сливалась в яму, вырытую у его основания. Подобные жертвоприношения часто бывали приурочены к празднествам первого месяца весны, которые отмечались кочевниками–арабами для обеспечения плодовитости и здоровья своих стад. Вполне вероятно, что предки израильтян, полукочевые пастухи, тоже справляли подобные праздники» (ibid.).

осуждены яхвизмом. Сходный обычай существовал у арабов доисламской эпохи (см. сноску 19) и, вполне возможно, у предков израильтян.[20]

§57. Авраам, «Отец веры»

Однако двумя обрядами, сыгравшими наибольшую роль в религиозной истории Израиля, можно считать жертву завета и жертвоприношение Исаака. Первый из этих обрядов был непосредственно предписан Богом Аврааму (Быт 15:9 и сл.). Он включает в себя рассечение телицы, козы и овна; аналогичные обряды существовали у других народов (например, у хеттов; см. §43). Но решающим элементом было учреждение ночной теофании: «Когда зашло солнце и наступила тьма, вот, дым как бы из печи и пламя огня прошли между рассеченными животными» (15:17). «В этот день заключил Господь завет с Авраамом» (15:18). Здесь и речи не может быть ни о каком «договоре». Бог не налагает на Авраама никаких обязательств: Он сам принимает их на себя. Этот обряд, не имеющий иных примеров в Ветхом Завете, просуществовал до времен Иеремии. Многие авторы свидетельствуют, что он был известен уже в эпоху патриархов. Конечно, мотив жертвоприношения преподносится здесь в яхвистском контексте, но этому теологическому перетолкованию не удается перечеркнуть его изначальный характер.

В Книге Бытия всего одно-единственное жертвоприношение описывается во всех подробностях — жертвоприношение Исаака (22:1-19). Бог велит Аврааму принести Ему своего сына во всесожжение (*'olah*), и тот уже готовится совершить требуемое, когда в последний миг Бог решает заменить Исаака овном. Этот эпизод послужил отправной точкой для бесчисленных и противоречивых толкований. Было, среди прочего, замечено, что термин «всесожжение» повторяется в нем шесть раз. Подобный тип жертвоприношения был, скорее всего, заимствован у ханаанеев после окончательного расселения колен израилевых.[21] Равным образом, немало говорилось об «идеализации прошлого». Однако не стоит забывать, что «Бытие» содержит немало мрачных историй, «доказывающих, что их составители были

[20] В рассказах о патриархах упоминаются некоторые священные деревья: дубрава Море (12:6), и дубрава Мамре (14:13). Эти деревья патриархов, поклонение которым стало предосудительным, были впоследствии истреблены заодно со всеми местами отправления ханаанейских культов «на высоких горах, и на холмах, и под всяким ветвистым деревом» (Втор 12:2).

[21] *De Vaux*, p.270: «Первые упоминания в текстах, древность которых установлена, относятся к эпохе Судей».

озабочены скорее *точной передачей традиций, нежели их идеализацией*» [курсив наш — М.Э.].[22]

Какое бы действительное событие ни лежало в основе этого эпизода, он с неподражаемой для Ветхого Завета силой запечатлел глубочайший смысл «авраамической» веры. Авраам готовится принести своего сына в жертву не с какой-то определенной целью, как это сделал Меса, моавитский царь, пожертвовавший сыном ради ускорения победы (4 Цар 3:27), или Иеффай, поклявшийся Яхве принести Ему в жертву первое существо, которое он повстречает после победы, не предполагая, что им окажется его собственная дочь, его единственный ребенок (Суд 11:30 и сл). Речь не идет также о жертвоприношении новорожденного — обряде, который появился гораздо позже и никогда не был повсеместным среди израильтян. Авраам чувствовал себя связанным со своим Богом узами «веры». Он не «понимал» смысла деяния, которое требовал от него Бог, тогда как приносившие своих новорожденных в жертву божеству отдавали себе полный отчет в значении и магико-религиозной силе этого обряда. С другой стороны, Авраам нисколько не сомневался в святости, совершенстве и всемогуществе своего Бога. Следовательно, если предписанное действие и казалось, по всему, детоубийством, то лишь по немощи человеческого разумения. Только Богу были ведомы смысл и ценность поступка, который для всех остальных ничем не отличался от преступления.

Здесь перед нами особый случай диалектики священного, где не только «профанное» трансмутируется в «сакральное», полностью сохраняя свою изначальную структуру (*священный* камень не перестает быть просто *камнем*), но и сама сакрализация происходит незаметно для сознания: детоубийство не превращается в ритуал, нацеленный на некий определенный эффект (как это происходило у тех, кто приносил в жертву своих новорожденных). Авраам не правит обряд (он не стремится ни к какой определенной цели и даже не понимает смысл своего действия); с другой стороны, вера служит ему залогом того, что он не совершает преступления. Можно сказать, что Авраам не сомневался в сакральности своего действия, но оно было «абсурдным» и, следовательно, непознаваемым.

Мысль о невозможности распознать сакральное (поскольку оно полностью отождествляется с профанным) имела далеко идущие последствия. Как мы увидим, «авраамическая вера» позволила израильскому народу после разрушения второго Храма и гибели государства вынести все испытания, выпавшие на его долю. Гораздо позже, в XIX

[22] *H.H. Rowley*. Worship in Ancient Israel, p.27. Библейский текст сообщает совсем немногое об этом культе, практиковавшемся некоторыми сынами Иакова, но зато излагает немало историй, которые их порочат: например, историю Сихема и Дины (Быт 34) или Иуды и Фамари (Быт 38).

и XX вв., осмысливая пример Авраама, некоторые из христианских мыслителей уловили парадоксальный и, в конечном счете, непознаваемый характер собственной веры. Кьеркегор отрекся от своей невесты в надежде, что она каким-то непостижимым образом будет ему возвращена. А когда Лев Шестов утверждал, что «для Бога все возможно», он лишь пытался пересказать, сильно его упрощая, опыт Авраама.

§58. Моисей и исход из Египта

Зарождение религии Израиля описывается в главах 46–50 «Бытия», в «Исходе» и в «Книге чисел». Речь идет о ряде событий, вызванных, по большей части, непосредственно Богом. Напомним самые значительные из них: поселение в Египте Иакова и его сыновей; преследование, начатое несколькими веками позже одним из фараонов, приказавшим умертвить израильских новорожденных младенцев; перипетии жизни Моисея (чудесным образом спасшегося от этой резни и воспитанного при дворе фараона) после того, как он убил египетского надсмотрщика, избивавшего одного из его собратьев, и вынужден был бежать в пустыню мадиамскую; явление «неопалимой купины» (его первая встреча с Яхве), повеление, данное ему Богом, вывести свой народ из Египта и откровение имени Божьего; Десять «казней», насланных Яхве, чтобы принудить фараона отпустить израильтян из Египта; уход израильтян и их переход через Чермное море, где потонуло погнавшееся за ними воинство фараона; теофания на горе Синай — завет Яхве с Его народом, сопровождаемый наставлениями относительно сути откровения и культа: и, наконец, сорокалетнее блуждание по пустыне, кончина Моисея и завоевание Ханаана под предводительством Иисуса Навина.

В течение нескольких веков научная критика пыталась вычленить «правдоподобные» и, следовательно, «исторические» элементы из этих библейских рассказов, отделить их от массы «мифологических» и «фольклорных» наростов и наносов.[23] В ход были пущены филологические и археологические документы, относящиеся к политической, культурной и религиозной истории египтян, ханаанеев и других народов Ближнего Востока. С помощью подобных документов ученые на-

[23] Работа по «демифологизации» оказалась сравнительно несложной (и в самом деле, такие «чудеса», как «десять казней» или переход через Чермное море, невозможно рассматривать как «исторические» события). А вот оценка исторической достоверности библейских текстов оказалась, напротив, чрезвычайно тонким делом. Их анализ выявил многочисленные редакции, осуществленные в разные эпохи и в различных теологических перспективах. Кроме этого, обнаружилось влияние многочисленных литературных жанров. Внешняя историчность того или иного эпизода стала подвергаться сомнению, когда выяснялось, что составитель прибегал к клише литературных жанров (саги, новеллы, притчи и т.д.).

деялись прояснить, уточнить и, может быть, реконструировать историю отдельных групп израильтян, начиная с водворения Иакова в Египте (XVIII-XVII вв.) до событий, нашедших свое отражение в преданиях об Исходе и о проникновении в Ханаан, — событиях, которые многими авторами датируются XII в.[24] Небиблейские источники позволили хотя бы отчасти вписать Исход и завоевание Ханаана в исторический контекст. Были предложены, например, достаточно точные даты выхода из Египта на основании информации, касающейся военного и политического положения некоторых фараонов династии; по результатам раскопок, относящихся ко времени разрушения некоторых ханаанских городов, были прослежены этапы проникновения в Ханаан. Но многие из этих корреляций и хронологических сопоставлений до сих пор представляются спорными.

Нам не пристало занимать ту или иную позицию в споре, в котором лишь немногие специалисты пришли к одинаковым заключениям. Достаточно вспомнить, что, вопреки всем надеждам, так и не удалось доказать историчность некоторых событий, имеющих для религии Израиля первостепенную важность, что, впрочем, вовсе не говорит об их внеисторичности. Но действительные события и персонажи столь мощно наделялись парадигматическими чертами, что в большинстве случаев уже не удается установить меру их изначальной реальности. Нет оснований сомневаться в реальности персонажа, известного под именем Моисея, но его подлинная биография и черты характера ускользают от нас. Благодаря тому простому факту, что он сделался фигурой харизматической и легендарной, вся его жизнь, начиная с чудесного спасения в корзине из папируса, оставленной среди нильских тростников, стала описываться по образцу жизни других «героев» (Тесея, Персея, Саргона Аккадского, Ромула, Кира и т.д.).

Имя Моисея, как и имена остальных членов его семьи, имеет египетское происхождение. Оно содержит элемент «*mśy*», «отпрыск», «сын», встречающееся в именах Ахмос и Рамсес (*Ra-messès*, «сын Ра»). Имя одного из сыновей Левия, Мерари, соответствует египетскому *Mrry*, «Горячо любимый»; Пинхас, внук Аарона, — это *P'-nhsy*, «негр». Не исключено, что молодой Моисей был современником «реформы» Эхнатона (ок. 1375-1350), заменившего культ Амона солярным монотеизмом Атона. Была отмечена[25] аналогия между обеими религиями: Атон тоже был провозглашен «единственным богом»; подобно Яхве, он — бог, «создавший все сущее»; наконец, значение, придаваемое «реформой» Эхнатона «наставлению», сравнимо с ролью

[24] Согласно «Исходу» (12:40), израильтяне оставались в Египте 430 лет.

[25] См., например, *Albright*. From the Stone Age to Christianity, p. 218 sq; *idem*. The Biblical Period from Abraham to Ezra, p.15 sq. Но некоторым авторам эти аналогии кажутся неубедительными: ср.: *Ringgren*. Op. cit. p.51, *Fohrer*. Op. cit., p.79.

Торы в яхвизме. С другой стороны, рамессидское общество, в котором был воспитан Моисей два поколения спустя после подавления «реформы» Аменофиса, не могло ему нравиться. Космополитизм и религиозный синкретизм (особенно между египетскими и ханаанскими культами), некоторые оргиастические практики (проституция обоих полов), культ животных — все это представлялось сплошной мерзостью для того, кто был воспитан в «религии отцов».

Что же касается исхода из Египта, то он предположительно отражает реальное историческое событие. Речь, однако, идет не о целом народе, а всего лишь об отдельной его группе, руководимой Моисеем. Другие группы уже начали более или менее мирное проникновение в Ханаан. В дальнейшем исход стал рассматриваться всей совокупностью израильских племен как один из эпизодов их священной истории. Для нашего изложения важно, что именно исход из Египта стал связываться с празднованием Пасхи. Иначе говоря, одно из архаических жертвоприношений, характерное для пастухов–кочевников и в течение тысячелетий практиковавшееся предками израильтян, подверглось переоценке и было включено в «священную историю» яхвизма. Ритуал, неотъемлемый от космической религиозности (пастушеский праздник весны), был истолкован как память об историческом событии. *Превращение религиозных структур космического типа в события священной истории* характерно для яхвистского монотеизма; оно было подхвачено и продолжено христианством.

§59. «Я есмь сущий»

Будучи овечьим пастухом у своего тестя, Иофора, священника мадиамского, Моисей забрел однажды далеко в пустыню, к подножию «Божьей горы» Хорив. Там он увидел «пламя огня из среды тернового куста» и услышал, что кто-то зовет его по имени. Через несколько мгновений ему явился Бог, сказавший: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх 3:6). Однако Моисей почувствовал, что столкнулся с неведомой ипостасью божества или даже с новым Богом. Он принял повеление отправиться к детям Израиля и сказать им: «Бог отцов ваших послал меня к вам». А они скажут мне: "Как ему имя?" Что сказать мне им?» Тогда Бог сказал Моисею: «Я есмь сущий (*ehyèh 'ášèr 'ehyĕh*)» и велел обратиться к сынам израилевым так: «Сущий послал меня к вам...» (3:14).

Это имя стало предметом множества толкований.[26] Ответ Бога довольно загадочен: в нем содержится намек на способ его существования, но не на его личность. Используя современную лексику, можно

[26] См. современную библиографию, содержащуюся в: *Ringgren*, p.43 sq.; *Fohrer*. Op. cit., p.75 sq.; de *Vaux*. Histoire, p.321 sq.; *Cross*. Op. cit., p.60 sq.

сказать, что божественное имя свидетельствует о полноте бытия его владельца. Однако Яхве провозглашает, что является богом Авраама и прочих патриархов, и это уподобление и по сей день принимается теми, кто претендует на авраамическое наследие. Фактически же возможно усмотреть некую преемственность между «Богом отца» и тем Богом, что явился Моисею. Как уже отмечалось, «мы имеем прежде всего дело с тем фактом, что яхвизм зародился в среде пастухов и развивался в пустыне. Возврат к яхвизму в чистом виде представлялся как возвращение в пустыню: именно таков был кочевнический идеал пророков».[27] Подобно «Богу отца», Яхве не привязан к какому-то определенному месту; кроме того, Он состоит в особых отношениях с Моисеем как лидером определенной группы людей.

Но показательны и различия между обоими божествами. Если «Бог отца» безымянен, то Яхве обладает собственным именем, которое отражает Его тайну и Его трансцендентность. Отношения между божеством и его приверженцами тоже изменились: речь идет уже не о «Боге отца», но о «народе Бога». Идея богоизбранничества, содержавшаяся в сделанных Аврааму обетах (Быт 12:1-3), уточняется: Яхве называет потомков патриархов «моим народом»; по выражению Р. де Во, они являются его «личной собственностью». По мере уподобления «Бога отца» Богу Элу, Яхве также идентифицируется с ним. Он заимствует у Бога Эла его космическую структуру и принимает титул Царя. «Из религии Бога Эла яхвизм заимствовал также преставление о божественных царедворцах, *benê 'élohîm*».[28] С другой стороны, воинственный характер Яхве является продолжением роли «Бога отца», по преимуществу покровителя своих приверженцев.

Суть откровения сосредоточена в Десяти заповедях (Исх 20:3-17, 34:10-27). В теперешней своей форме этот текст не может датироваться эпохой Моисея, но главнейшие из заповедей, несомненно, отражают дух раннего яхвизма. Первая из них, гласящая «Да не будет у тебя других богов пред лицем Моим», показывает, что здесь не идет речь о монотеизме в строгом смысле слова — существование других богов не отрицается. В победном гимне, звучащем после перехода через Чермное море, Моисей восклицает: «Кто, как Ты, Господи, между богами?» (Исх 15:11). Но Он требует абсолютной верности, ибо Яхве — «Бог ревнитель» (Исх 20:5). Борьба против лжебогов начинается сразу же после перехода через пустыню, у горы Ваал–Фегор. Там дочери Моава склоняют израильтян к жертвоприношениям своим богам. «И

---

[27] *R. de Vaux*. Op. cit., p. 424. В последующем изложении мы используем его выводы, pp.421-431.

[28] *R. de Vaux*, p. 428: «Но неверно было бы сказать, что бог Эл передал свою кротость и сострадательность Яхве, который первоначально будто бы был жестоким и яростным богом». В одном из ранних текстов «Исхода» (34:6) Яхве говорит о себе как о «Боге человеколюбивом и милосердном», ibid., p. 429.

ел народ жертвы их и кланялся богам их» (Числ 25:2 и сл.), навлекая на себя гнев Яхве. Для Израиля эта битва, начавшаяся при Ваал–Фегоре, длится и по сей день.

Нетрудно уловить и смысл второй заповеди: «Не делай себе кумира...». Речь идет не о запрете культа идолов: известно, что эти «кумиры», обычные в языческих культах, были всего лишь вместилищами божественности. Вполне возможно, что суть данной заповеди заключается в запрете изображения Яхве в виде культового объекта. Подобно тому, как Яхве не имел «имени», он не должен был иметь и «кумира». Избранным Бог являлся непосредственно, воочию; остальные получали о Нем представление по Его деяниям. В противоположность другим божествам Ближнего Востока, являвшимся не только в человеческом, но и в зверином или космическом обличье, Яхве представляется исключительно антропоморфным. Но он может равным образом прибегать к космическим эпифаниям, поскольку весь мир — Его творение.

У антропоморфизма Яхве — двойной смысл. С одной стороны, Яхве обладает специфическими человеческими достоинствами и недостатками: Он сострадает и ненавидит, радуется и печалится, прощает и карает. Однако Он не выказывает слабостей или пороков, о которых рассказывает Гомер, Он не потерпит, чтобы Его осмеивали, в отличие от некоторых олимпийцев.[29] С другой стороны, положение Яхве не отражает, подобно ситуации большинства божеств, положение человека в мире. У Него нет семьи, а лишь только небесные царедворцы. Яхве одинок. Следует ли усматривать еще одну черту антропоморфизма в том факте, что Он требует от своих приверженцев абсолютного послушания, уподобляясь восточному деспоту? Нет, речь идет скорее о вполне человеческом стремлении к абсолютному совершенству и чистоте. Нетерпимость и фанатизм, характеризующие пророков и проповедников трех монотеистических религий, находят свой образец и оправдание в характере Яхве.

Точно так же и неистовость Яхве выходит за рамки антропоморфизма. Его «гнев» представляется подчас столь иррациональным, что заставляет говорить о «демонизме» Яхве. Разумеется, некоторые из этих отрицательных черт обострятся после завоевания Ханаана. Но все они принадлежат изначальной структуре Яхве. Фактически мы имеем дело с новым и более впечатляющим проявлением божества, абсолютно отличного от своего творения, чего-то «совершенно иного» (*ganz andere*, по выражению Рудольфа Отто). Сосуществование противоречивых свойств, иррациональность некоторых деяний отличают Яхве от любого «идеала совершенства» в человеческих масштабах. С этой точки зрения Яхве сравним с некоторыми божествами ин-

[29] См. *Fohrer.* Op. cit., p.78 sq.

дуизма, такими, как Шива или Кали–Дурга. Но есть между ними и значительная разница: эти индуистские божества пребывают по ту сторону морали и, поскольку их способ существования служит образцом для людей, приверженцы этих богов не стесняются подражать им. Яхве же, напротив, придает огромное значение этическим принципам и практической морали: к этой сфере относятся, по крайней мере, пять заповедей.

Согласно библейскому рассказу, пять месяцев спустя после исхода из Египта в Синайской пустыне имела место теофания: «Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как из печи, и вся гора сильно колебалась. И звук трубный становился сильнее и сильнее. Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом» (Исх 19:18-19). Тогда Яхве явился израильтянам, остановившимся у подножия горы, и продиктовал Закон завета, открывающийся десятью заповедями и включающий в себя множество предписаний, связанных с культом (Исх 20:22-26; 24-26).[30]

Позднее Моисей еще раз беседовал с Яхве и получил от Него «две скрижали откровения, скрижали каменные, на которых написано было перстом Божиим» (31:18, другая версия — 34:1,28). Менденхолл заметил,[31] что по своей стилистике скрижали Завета напоминают договоры хеттских владык II тысячелетия с их вассалами из Малой Азии. Но аналогии между обоими списками, будучи вполне реальными, не кажутся, тем не менее, решающими.

Неизвестно ничего определенного относительно того культа, которого придерживались израильтяне во время своих сорокалетних скитаний в пустыне. Исход (26; 38:8-38) подробно описывает святилище в пустыне, «Скинию собрания», заключающую в себе Ковчег Обетования или Ковчег Завета — деревянный ларец, в котором, согласно позднему преданию, хранились скрижали Закона (Втор 10:1-5). Весьма возможно, что это предание отражает подлинное положение вещей. Скинии, или культовые носилки, в которых переносились каменные идолы, засвидетельствованы у арабов доисламского периода. Тексты не упоминают ковчег и скинию одновременно, однако весьма возможно, что скиния служила укрытием ковчега, как это было и у арабов. Яхве, как некогда бог отцов, предводительствовал своим народом. Ковчег символизировал это незримое присутствие, однако невозможно сказать, что он содержал на самом деле.

Согласно преданию, Моисей умер в моавитской пустыне, в виду Иерихона. Яхве показал ему землю Ханаана: «Я дал тебе увидеть ее

[30] Не стоит уточнять, что все эти тексты были составлены или записаны гораздо позже.

[31] *C.E. Mendenhall.* Law and Covenant in Israel and the Ancient East. 1955. Эта гипотеза была принята Олбрайтом: Yahveh and the Gods of Israel, p. 107 sq.

глазами твоими, но в нее ты не войдешь» (Втор 34:4; ср. Числ 27:1-14). Эта кончина вполне соответствует легендарной и парадигматической личности Моисея. О персонаже, известном под этим именем, можно сказать лишь, что его жизнь была отмечена драматическими и неоднократными встречами с Яхве. Полученное им откровение превращает его одновременно в экстатического пророка и провидца, а также в «волшебника»; он стал образцом для левитических священников и харизматическим вождем, которому удалось преобразовать горстку племен в ядро нации, народ Израиля.

§60. Религия эпохи Судей: первая фаза синкретизма

Эпохой Судей принято называть период приблизительно между 1200 г., когда Моисей и его спутники под предводительством Иисуса Навина проникли в Ханаан, и 1020 г., когда Саул был провозглашен царем. Судьи были военными вождями, советниками и представителями судебной власти. В течение именно этого периода другие племена приняли яхвизм, в первую очередь, под влиянием блестящих военных побед, объясняющихся тем, что сам Яхве непосредственно вмешивался в битвы. Он ободряет Навина: «Не бойся их, ибо Я предал их в руки твои!» (Ис Нав 10:8). Яхве «бросал на них с небес большие камни», истребляя врагов целыми тысячами (Ис Нав 10:11). После победы над Навином, царем ханаанским, Девора и Варак воспели ярость Божью: «Когда выходил Ты, Яхве, от Сеира ..., тогда земля тряслась, и небо капало, и облака проливали воду» (Суд 5:4 и сл.). Короче говоря, Яхве оказался сильнее ханаанских богов. Ведомая во имя его война была священной войной.[32] Участвующие в ней воины освящены (*quiddeš*, «освящать») и должны блюсти ритуальную чистоту. Что же касается добычи, то она «предавалась заклятию», т.е. ее надлежало целиком уничтожить, принести в жертву Яхве.

Осваиваясь с новым стилем существования, яхвизм и развивался, и модифицировался. Прежде всего, заметна его отрицательная реакция на ценности, чтимые всеми пастушескими обществами. Закон гостеприимства, святейшее правило кочевников, вероломно нарушается Иаилью: она приглашает к себе в шатер ханаанского военачальника, Сисару, спасавшегося бегством после разгрома, и убивает его во время сна (Суд 4:17). Переносное святилище времен Моисея выходит из употребления. Отныне культ отправляется в постоянных святилищах и освященных местах.

---

[32] *G. von Rad.* Der heilige Krieg im alten Israel, 1951, книга, резюмированная Ринггреном. Op. cit., pp. 66-67. Термин «заклятый», *hérèm*, происходит от корня, означающего «священное». Ринггрен рассматривает этот феномен как типично израильский, но А. Лодс и Олбрайт приводят другие примеры, относящиеся не только к семитам; ср. *Rowley.* Worship in Ancient Israel, p. 56 и n. 7.

Но, как и следовало ожидать, именно столкновение с ханаанской религией повлекло за собой значительные последствия. Впрочем, столкновение это продолжалось вплоть до VII в. до н.э. Вследствие взаимоупотребления Яхве–Эл, дояхвистские святилища, принадлежавшие культу Эла, равно как и множество ханаанских святилищ, были теперь отданы Яхве.[33] Куда поразительнее происходившее в эпоху Судей смешение между Яхве и Ваалом.*[47] Даже среди семейств, известных своей приверженностью к яхвистской вере, встречаются имена, включающие в себя слово «ваал». Знаменитый Гидеон называется также Иероваалом, «Ваалом битв» (Суд 6:32). Это заставляет предполагать, что либо слово «ваал», «Господь», понималось как один из эпитетов Яхве, либо Ваал почитался наравне с ним.[34] Вначале Ваал вынужден был довольствоваться ролью «местного бога», главным образом покровителя плодородия. И лишь позднее его культ был предан проклятию и стал явным доказательством вероотступничества.

Во многом была усвоена ханаанская система жертвоприношений. Наипростейшей их формой было подношение даров на специально освященном месте, либо возлияния маслом и водой. Эти подношения рассматривались как пища божества (Суд 6:19). Именно тогда израильтяне начали практиковать искупительные жертвы (холокост), которые понимались ими как подношение Яхве. Они позаимствовали также немало других ханаанских обрядов, имеющих связь с земледелием, и даже некоторые оргиастические ритуалы.[35] Процесс ассимиляции усиливается позднее, в эпоху Царств, когда появляются сообщения о священной проституции обоих полов.

Святилища строились в соответствии с ханаанскими образцами. Они включали в себя алтарь, камни–памятники (массеба), деревянные столбы (ашера), символизирующие одноименную ханаанскую богиню, а также сосуды для возлияний. Среди ритуальных объектов самыми важными являлись терафимы (идолы или маски) и ефоды (первоначально так назывались облачения, возлагавшиеся на идолов). Вокруг святилищ организуется культовый персонал. В первую очередь к нему относятся священники и левиты: они возносят подношения и выполняют волю Яхве при помощи жребиев и ефодов. Наряду со священниками и левитами упоминаются гадальщики и ясновидящие (*rō'ê*), но нам мало что известно об их деятельности. Ясновидящие, в отличие от пророков (*nâbîim*), не были непосредственно связаны со святилищами. Пример самого известного ясновидящего — Валаам

[33] См. перечень этих святилищ у Форера. Op. cit., pp.111-113. О синкретизме культов см.: *G.W. Ahlström.* Aspects of Syncretism in Israelite Religion, p.11 sq.; *Rowley.* Op. cit., p.58 sq.

[34] Ср.: *Ringgren.* Op.cit., p.56; *Fohrer*, p. 105.

[35] *Fohrer*, p. 106; *Ahlström*, p. 14 sq.

(Числ 22-24): он видит Яхве как во сне, так и наяву; ему необходимо *увидеть* израильтян, чтобы иметь возможность проклясть их. Подобный экстатический тип засвидетельствован и в других обществах кочевников (например, *kāhin* у арабов).[36]

Куда более важной была роль пророка; мы вернемся к ней ниже (§116). А пока добавим, что экстатический профетизм израильтян коренится в ханаанской религии.[37] В самом деле, культ Ваала включал в себя пророков (ср. 1 Цар 18:19; 2 Цар 10:19). Но речь идет о типе экстатического опыта, достаточно распространенного в древности на всем Ближнем Востоке, за исключением Египта. Шумеры имели понятие о человеке, проникающем на небеса», т.е. совершающем путешествие, подобное шаманским полетам. Тексты XVIII в. до н.э., обнаруженные в Мари, упоминают об *āpilum* («отвечающий») или *muhhûm* и *muhhûtum*, мужчинах или женщинах, получающих оракулы от богов во сне или в видениях. Эти *āpilum* и *muhhûm* соответствуют израильтянским *nâbîim*. Подобно пророкам Израиля, они пользовались краткими фразами в своих сообщениях царям, даже если речь шла о дурных новостях или критике тех или иных действий владыки.[38]

Уже в первые столетия после завоевания и колонизации отмечается глубокое и многообразное ханаанское влияние в самых разных областях. В самом деле, у ханаанеев была заимствована ритуальная система, священные обряды и святилища; жреческий класс организуется по ханаанским образцам; наконец, пророки, вскоре начавшие протестовать против главенства священников и слияния яхвизма с культами фертильности, являются плодом ханаанского влияния. И тем не менее они провозглашают себя приверженцами чистого яхвизма. С некоторой точки зрения можно признать их правоту, однако яхвизм, который они проповедовали, уже успел впитать в себя наиболее творческие элементы ханаанской религии и культуры, столь яростно отрицаемые самими же пророками.

---

[36] *J. Pedersen*. The Role played by Inspired Persons among the Israelites and Arabs; *J. Lindblom*. Prophecy in Ancient Israel, p. 86 sq.

[37] Ср. *A. Haldar*. Association of Cult Prophets among the Ancient Semites, p. 91 sq., с библиографией.

[38] Ср. *Lindblom*, p. 29 sq., 85 sq.; Fohrer, p. 225 sq., которые приводят другие примеры, касающиеся Вавилона и Ассирии.

Глава VIII

РЕЛИГИЯ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ. ВЕДИЙСКИЕ БОГИ

§61. Протоистория индоевропейцев

Появление индоевропейцев на исторической арене отмечено ужасающими разрушениями. В промежутке между 2300 и 1900 гг. множество городов в Греции, Малой Азии и Месопотамии было разорено и сожжено; к ним относятся Троя (прибл. 2300 г.), Бейсе-султан, Тарс и около трехсот городов и поселений в Анатолии. Документы упоминают об этнических группах, называемых хеттами, лувийцами, митаннийцами. Но ариафонные элементы равным образом встречаются и в других группах завоевателей. Рассеяние индоевропейских народов началось несколькими веками раньше и продолжалось в течение двух тысячелетий. Около 1200 г. арии*[48] проникли в междуречье Инда и Ганга, иранцы закрепились в Персии, Греция вместе со своими островами была индоевропеизирована. Несколькими веками позже завершилась или существенно продвинулась индоевропеизация Индии, Апеннинского полуострова, Балкан, Карпато-Дунайской области, а также Центральной, Северной и Западной Европы — от Вислы до Балтийского моря и Атлантического океана. Этот процесс, включающий в себя переселения, завоевание новых территорий, покорение, а затем и ассимиляцию местного населения, завершается лишь в XIX в. н.э. Нам не известен другой пример столь масштабной лингвистической и культурной экспансии.

Вот уже не первый век ученые стараются определить прародину индоевропейцев, прояснить их протоисторию и осветить фазы их миграций. Эту прародину искали на севере и в центре Европы, в русских степях, в Центральной Азии, в Анатолии и т.д. В настоящее время принято считать землей индоевропейцев области к северу от Черного моря, между Карпатами и Кавказом.[1] Между IV и III тысячелетиями

[1] Общность наименований некоторых животных (волк, медведь, гусь, речной лосось, оса, пчела) и деревьев (береза, бук, дуб, ива) указывает на умеренную зону.

там развивалась так называемая курганная культура.*[49] Около 4000–3500 гг. отмечается ее расширение на запад, вплоть до Тисы. В течение следующего тысячелетия представители курганной культуры проникают в Центральную Европу, на Балканский полуостров, в Закавказье и Анатолию, а также на север Ирана (около 3500–3000 гг.). В III тысячелетии они достигают севера Европы, Эгейской зоны (Греция и побережье Анатолии) и восточного Средиземноморья. По мнению Марии Гимбутас, народы, развивавшие и распространявшие курганную культуру, не могут быть никем иным, как прото-индоевропейцами и — в последних фазах своего рассеяния — индоевропейцами.

Как бы то ни было, очевидно, что корни индоевропейской культуры уходят в неолит, а может быть, даже и в мезолит.*[50] С другой стороны, не менее очевидно, что в течение периода своего формирования эта культура испытала заметное влияние более развитых цивилизаций Ближнего Востока. Использование колесницы и металла[2] было заимствовано из Анатолийской культуры (так называемая Куро-Аракская культура). В IV тысячелетии появляются заимствованные у народов балкано-средиземноморской зоны скульптурные изображения сидящей богини, изваянные из глины, мрамора или алебастра.

Общая для всех терминология доказывает, что индоевропейцы занимались земледелием, разводили крупный рогатый скот (а также свиней и, возможно, овец) и были знакомы с дикой или прирученной лошадью. Не пренебрегая плодами земли, индоевропейские народы развивали в основном пастушеское хозяйство. Пастушеский номадизм, патриархальная структура семьи, вкус к набегам, военная сфера, специально организованная для осуществления завоеваний, — все это характерные черты индоевропейских обществ. Достаточно радикальная социальная дифференциация видна из контраста между курганами (гробницами, построенными в форме жилища и богато украшенными) и гораздо более скромными захоронениями. Весьма возможно, что в курганах погребались останки вождей.

Для наших целей важно уточнить, в какой мере этот образ жизни, кочевой, направленный на войны и захваты, способствовал появлению специфических религиозных ценностей. Очевидно, что духовные творения земледельческих обществ не вполне соответствуют религиозным устремлениям общества пастушеского. С другой стороны, не существует пастушеского общества, полностью не зависимого от экономики и культуры земледельцев. А поскольку, в ходе своих миграций и завоеваний индоевропейцы постоянно подчиняли и ассимили-

[2] Термины, обозначающие «медь» и «топор», являются шумерскими по происхождению — они были заимствованы еще до разделения европейских лингвистических групп на германскую, италийскую, кельтскую, иллирийскую, фракийскую, греческую и славянскую ветви.

ровали оседлые земледельческие народы, можно сказать, что довольно скоро индоевропейцам тоже пришлось испытать духовное давление, вызванное симбиозом разнородных, а то и противоречивых религиозных направлений.

§62. Первый пантеон и общий религиозный словарь

Представляется возможным восстановить некоторые структуры общей индоевропейской религии. Прежде всего, у нас имеются суммарные, но достаточно ценные сведения, сохранившиеся в религиозной лексике. Уже при начале исследований был выявлен индоевропейский корень *deiwos* — «небо», в терминах, обозначающих «бога» (лат. *deus*, санскритск. *deva*, иран. *div*, лит. *diewas*, древнегерманск. *tivar*), и в именах главных богов: Дьяус, Зевс, Юпитер. Понятие бога связывается с небесной сакральностью, т.е. со светом и «трансцендентностью» (высотой), а в широком смысле — с идеей полновластности и творчества в его прямом выражении, т.е. с космогонией и отцовством. Небо (или бог Неба) — прежде всего Отец: ср. индийский Дьяус-питар, греческий Зевс Патер, иллирийский Дайпатурес, латинский Юпитер, скифский Зевс Папай, фрако-фригийский Зевс Паппос.[3]

Поскольку небесные и атмосферические иерофании играют здесь главную роль, не удивительно, что известное число богов называется словом, обозначающим гром: германский Донар, Тор, кельтский Таранис (Танарос), балтийский Перкунас, протославянский Перун и т.д. Возможно, что уже в индоевропейскую эпоху бог неба — высший бог, поскольку он является творцом мира, космократом, — начал уступать место богу грозы; в истории религий это нередкое явление. Точно так же и огню, вызванному молнией, приписывалось небесное происхождение. Культ огня — характерный элемент индоевропейских религий; имя одного из главнейших ведийских богов — Агни повторяется в латинском *ignis*, литовском *ugnis*, старославянском *огнь*.[4] Равным образом можно предположить, что солнечный бог занимал главное место в пантеоне еще с доисторических времен (ср. ведийск. Сурья, греч. Гелиос, древнегерм. *sauil*, старослав. *солнце* — все эти термины обозначают солнце). Но история солнечных богов складывалась по-разному у различных индоевропейских народов, особенно после их соприкос-

[3] Греческое слово *theos* не вписывается в этот ряд. Оно происходит от корня, обозначающего «душу», «дух мертвого»; ср. литовский *dwesiu*, «дышать», старославянский *дух*, «дыхание», *душа*, «*anima*». Можно предположить, что , *theos*, «бог», связан с идеей обожествления мертвых.

[4] Иранское божество огня называется Атар, но есть указания, что в более древней культовой терминологии он носил имя **agni*, а не *ātar*; см. *Stig Wikander*. Der arische Männerbund, p. 77 sq.

новения с религиями Ближнего Востока.[5] Что же касается Земли (*GH'EM), то она рассматривалась как противоположная Небу жизненная энергия; однако религиозное представление о Матери-Земле появляется у индоевропейцев позже и встречается в ограниченной зоне.[6] Другой космический элемент, Ветер, обожествлен в образе литовского Вейопатиса, «Владыки Ветра», иранского Вайю и индийского Ваю. В обоих последних случаях речь идет уже не просто о космических иерофаниях: оба эти божества, в особенности иранский Вайю, наделены характерными чертами верховных богов.

Индоевропейцы разработали своеобразную мифологию и теологию. Они практиковали жертвоприношения и создавали магико-религиозную ценность слова и заклинания (*KAN). Они пользовались понятиями и ритуалами, позволявшими освящать пространство и «космизировать» территории, на которых они обосновались (этот мифо-ритуальный сценарий засвидетельствован в Древней Индии, в Риме и у кельтов), а также помогавшими периодически обновлять мир (посредством ритуальной схватки двух групп жрецов — следы подобного обряда сохранились в Индии и Иране). Считалось, что боги участвуют в этих празднествах наряду с людьми, и в их честь сжигались жертвы. Индоевропейцы не сооружали святилищ: вполне возможно, обряды отправлялись на освященном огороженном месте под открытым небом. Еще одна характерная черта — это устная передача традиции, а с момента встречи с цивилизациями Ближнего Востока — полный запрет на употребление письменности.

Но, как и следовало ожидать, многовековой промежуток, отделяющий первые миграции индоевропейцев (хетты, индоиранцы, греки, италийцы) от последних (германцы, балто-славяне), послужил причиной того, что их общее наследие не всегда поддается опознанию ни в словаре, ни в теологических и мифологических системах исторической эпохи. Здесь следует учитывать разнообразные культурные контакты, осуществлявшиеся во время миграций; с другой же стороны, не стоит забывать и о том, что ни одна религиозная традиция не может продолжаться до бесконечности без изменений, возникающих вследствие создания, заимствования, синтеза или же вытеснения духовных понятий. Этот процесс дифференциации и обновления традиций, начавшийся, возможно, еще в доисторическую эпоху отражает

[5] В период, когда шла греко-ориентальная синкретизация, понятие сакральности, олицетворяемое Солнцем, дало простор для ее смелого теологического и философского переосмысления, так что солнечного бога можно считать последней космической теофанией, исчезнувшей под натиском иудео-христианского монотеизма.

[6] Добавим, что впоследствии человек как земное существо (*GH^{e}MON*) стал противоставляться на Западе существам небесным, тогда как на Востоке распространено понятие о человеке как о разумном создании (*M^{e}NU*), которому противопоставлены животные. См. *Devoto*. Origini indo-europee, p. 264 sq.

словарь. Самым показательным примером этого можно считать отсутствие, в общем для всех индоевропейцев языке, специального термина, обозначающего «священное». С другой стороны, в иранском, латинском и греческом имеется сразу два таких термина: авестийск. *Spenta/yaoždāta* (ср. также готск. *hails/weih*, латинск. *sacer/sanctus*, греческ. *hiéros/hágios*). «Изучение каждой из этих засвидетельствованных лексических пар ... дает основание предположить наличие в доисторическую эпоху двухаспектного понятия; его позитивная сторона: то, что оно отмечено "божественным присутствием", а негативная — "то, что человеку это запрещено трогать"».[7] Согласно Бенвенисту,*[51] равным образом не существовало общего термина, обозначающего «жертвоприношение». Но эта недостача искупалась тем, что в разных языках, а зачастую и внутри одного и того же существовало множество обозначений, соответствующих различным видам жертвенных действий: возлияние (санскр. *juhoti*, греческ. *spéndō*), торжественное словесное обращение (латинск. uoueo, греческ. *eúkhomai*), культовая трапеза (латинск. *dāps*), воскурение (греческ. *thúō*), обход-люстрация имения (латинск. *lustro*).[8] Что же касается «молитвы», то здесь терминология сложилась на основе двух различных корней.[9] Начиная с общей протоистории, различные индоевропейские народы демонстрируют тенденцию к постоянному переосмыслению своих религиозных традиций. Миграции только способствовали этому процессу.

§63. Трехсоставная индоевропейская идеология

Важный источник представляют фрагменты различных индоевропейских систем. Фрагменты эти относятся, конечно, к разному времени и дошли до нас в составе разнородных и неравноценных документов: гимнов, ритуальных текстов, эпической поэзии, теологических толкований, народных легенд, историографических сочинений и поздних преданий, закрепленных христианскими авторами после обращения народов Центральной и Северной Европы. Тем не менее, все

---

[7] *E. Benveniste.* Le vocabulaire des institutions indo-europeénnes, t. II, p.179. Что же касается религии, то, «не считая эту вездесущую реальность обособленным "институтом", индоевропейцы не имели термина для ее обозначения» (*ibid.*, p. 265). Жорж Дюмезиль неоднократно анализировал индоевропейский словарь, относящийся к понятию священного; см. его последнюю публикацию на эту тему, La religion romaine archaique, 2 ed., 1947, pp.131-146.

[8] Ibid, p.223. Эрик Хамп недавно реконструировал общий термин, обозначающий «жертву»; ср.: *JIES*, I, 1973, pp.320-322.

[9] В изначальной группе наречий хеттско-славяно-балтийско-армянского (-германского?) происхождения засвидетельствованы формы, родственные хеттскому *maltāi*, «молиться», тогда как в иранском, кельтском и греческом существуют термины, произошедшие от корня **ghwedh* — «молить, желать» (*Benveniste*, ibid, p.245).

эти документы бесценны, поскольку в них сохранилось или отразилось (пусть в искаженном виде) множество изначальных религиозных концепций. Преувеличения и заблуждения «сравнительной мифологии», как ее понимали Макс Мюллер и его эпигоны, не должны отвратить нас от использования этих материалов. Важно только не обмануться в их документальной ценности. Миф, зафиксированный в «Ригведе», не мог появиться позднее II тысячелетия до н.э., тогда как предания, сохраненные Титом Ливием, ирландскими сагами или Снорри Стурлусоном,*[52] с точки зрения хронологии, гораздо «моложе». Но если эти предания во всем согласуются с ведийским мифом, тогда трудно сомневаться в их общем индоевропейском характере, особенно если эти совпадения являются не единичными, а слагаются в некую систему.

Именно это доказал Жорж Дюмезиль*[53] в ряде трудов, коренным образом обновивших сравнительное исследование индоевропейских мифологических систем и религий. Но здесь не место излагать их даже в сжатом виде. Достаточно сказать, что изыскания французского ученого выявили фундаментальную структуру индоевропейского общества и его идеологии. Делению этого общества на три класса — жрецов, воинов и скотоводов-пахарей — соответствовала трехфункциональная религиозная идеология, включающая в себя функцию магической и юридической власти, функцию богов-воителей и, наконец, функцию божеств плодородия и экономического процветания. Именно у индоевропейцев отчетливее всего выступает это трехчастное деление богов и общества. В Древней Индии трем общественным классам — *брахманам* (жрецам, жертвоприносителям), *кшатриям* (воинам, защитникам общины) и *вайшьям* (производителям) соответствуют боги Варуна, Митра и Индра, а также близнецы Нáсатья (или Ашвины). Те же боги, приводимые в том же порядке, упомянуты в тексте договора, заключенного около 1380 г. между хеттским царем и вождем миттанийцев из Малой Азии: Митра-(В)аруна (вариант — Урувана), Индра и оба Нáсатья. Равным образом, «Авеста» различает жрецов (*āthra.van*), воинов-колесничих (*rathaē-štar*) и скотоводов-пахарей (*vāstryo.fšuyant*); разница лишь в том, что в Иране это общественное разделение не отвердело в систему каст. Согласно Геродоту (IV, 5-6), ираноязычным скифам тоже было известно разделение на три класса, сохранившееся до XIX в. у кавказских осетин, прямых потомков скифов.

Кельты разделяли общество на друидов (жрецов, законников), воинскую аристократию (*flaith*, букв. «власть», эквивалент санскр. *kṣatrā*) и свободных людей, владельцев коров (*bó airig*). Согласно Дюмезилю, сходное социальное разделение усматривается в мифологических, но заметно историзированных преданиях, касающихся основания Рима: царь Ромул, пользовавшийся покровительством Юпи-

тера; этруск Лукумон, искусный воин; Татий и сабиняне, приносящие женщин и богатства. Капитолийская триада — Юпитер, Марс, Квирин — составляет в некотором роде божественный, небесный образец римского общества. Наконец, аналогичная триада главенствует в скандинавской религии и мифологии: верховный бог Один, герой Тор и Фрейр, покровитель плодородия.

Разделение первой функции на две взаимодополняющие линии или тенденции — верховенство в магии и верховенство в сфере закона — ярко иллюстрирует пара Варуна и Митра. Для древних индийцев Митра — это верховный бог «в его мыслящей, ясной, умиротворенной, благоволящей, священнической ипостаси, а Варуна — верховный бог в ипостаси атакующей, мрачной, вдохновенной, яростной, ужасающей и воинственной»[10] И точно такой же диптих встречается вновь, в частности, в Риме, с теми же оппозициями и теми же альтерациями. С одной стороны, это оппозиция между люперками — юношами, которые нагими пробегают по городу и ремнями, вырезанными из кожи жертвенного козла, стегают женщин, что должно сделать их плодовитыми, — и собственно жрецами, фламинами; с другой стороны, различие в поведении двух первых римских царей — Ромула, основавшего два культа Юпитера-громовержца, и Нумы, который построил святилище в честь *Fides Publica* и демонстрировал особую преданность этой богине, которая гарантировала добросовестность римлян и их верность клятве. Оппозиция Ромул–Нума в своей основе повторяла оппозицию люперки-фламины и в то же время во всем соответствовала двуполярности Варуны–Митры.

Анализируя оба аспекта божественной верховной власти у индийцев и римлян, Жорж Дюмезиль справедливо подчеркивал разницу между ними. В ведийской Индии, как и в Риме, мы узнаем ту же индоевропейскую структуру, но эти два «идеологических поля» не являются гомогенными. «Римляне мыслят *исторически*, тогда как индийцы — *мифологически*. Римляне мыслят в *национальных* терминах, а индийцы — в терминах *космических*». Эмпирическому, релятивистскому, политическому, юридическому мышлению римлян противостоит философическое, абсолютистское, догматическое, моральное и мистическое мышление индийцев.[11] Можно увидеть аналогичные различия в «идеологических полях» и у других индоевропейских народов. Как мы уже говорили, свидетельства, которыми мы располагаем, представляют собой созданные на протяжении истории произведения специфических культур разных групп ариафонов. Иными словами, нам доступна лишь *общая структура* индоевропейской идеологии, а не религиозная мысль и практика первоначальной общности. Но эта

[10] *G.Dumezil.* Mitra-Varuna, 2 ed., 1948, p.85.
[11] Servius et la Fortune, pp.190-92.

структура дает нам представление о типе религиозного опыта и мышления, характерного для индоевропейцев. Она также позволяет нам оценить особенности творческого гения каждого из ариафонных народов.

Как можно предположить, самое большое морфологическое разнообразие наблюдается на уровне третьей функции, поскольку религиозные идеи, связанные с изобилием, миром, плодородием, по необходимости связаны с географией, экономикой и исторической ситуацией любой общности. Что касается второй функции — физической силы, особенно употребления силы в сражениях, — то Жорж Дюмезиль выявил некоторое число соответствий между Индией (уже у индоевропейцев), Римом и германским миром. Так, инициационное испытание, весьма вероятно, состояло в единоборстве молодого воина с тремя противниками или с трехглавым чудовищем (представленным чучелом?). На самом деле, подобный сценарий расшифровывается в истории победоносной битвы ирландского героя Кухулина с тремя братьями и в сражении Горация с тремя Куриациями; в мифах об Индре и об иранском герое Траэтаона оба они тоже убивают чудовище о трех головах. Победа поднимает в Кухулине и Горации опасную для общества «ярость» (*furor*, кельтское *ferg*), которую необходимо ритуально погасить. Кроме того, мифическая тема «трех грехов» Индры гомологична тому, что мы видим в эпосе о скандинавском герое Старкаде и в мифологии греческого Геракла.[12]

Скорее всего, этими мифо-ритуальными темами не исчерпывалась военная мифология и представление о военном искусстве в общеиндоевропейскую эпоху. Но важно констатировать, что они сохранились на двух краях области расселения индоевропейцев — в Индии и Ирландии.

Насколько можно судить, трехчастная идеология составляла связную и гибкую систему из множества божеств, религиозных идей и практик. Мы поговорим об их числе и их значении, когда будем изучать различные индоевропейские религии по отдельности. Есть основания полагать, что трехчастная идеология, хотя она и формировалась в эпоху индоевропейской общности, вытеснила или радикально реинтерпретировала концепции, равно чтимые всеми, например, понятия неба, создателя, правителя и Отца. Изгнание Дьяус-питара ради Варуны, о чем есть упоминания в «Ригведе», похоже, отражает — или же продолжает — процесс гораздо более древний.

---

[12] Эти три греха имеют отношение к трем функциям, будучи совершены в сферах религии, военного идеала и плодовитости, — что подтверждает гипотезу о трехфункциональности. Добавим, что выявление общего индоевропейского мотива в мифах о Геракле является значимым, потому что в Греции трехчастная идеология довольно рано распалась в результате симбиоза греческой культуры с эгейской.

§64. Арии в Индии

Во времена своего совместного существования индоиранские племена называли себя словом, которое значило «благородный (человек)» — *airya* на древнеиранском, *ârya* на санскрите. Первоначально — это было на заре II тысячелетия — арии проникли в Индию с северо-запада. Четырьмя-пятью веками позже они занимали район «Семи Рек», *sapta sindhavah*,[13] то есть бассейн верхнего Инда, Пенджаб. Как мы уже отмечали (§39), возможно, что пришельцы напали на некоторые хараппские города и разрушили их. В ведийских текстах упоминаются битвы с *dāsa* или *dasya*, в которых можно распознать продолжателей индской цивилизации или тех, кто ее пережил. По описаниям у них черная кожа, «нет носа», варварский язык, и они проповедуют культ фаллоса (*śiśna deva*). Они богаты скотом и живут в укрепленных поселениях (*pur*). Это те самые укрепления, которые атаковал и сотнями разрушал Индра по прозвищу *purandara*, «разрушитель укреплений». Битвы происходили до того, как были сложены соответствующие хвалебные песни, поскольку память о них сильно мифологизирована. «Ригведа», упоминает еще один враждебный народ, *pani*. Они воровали коров и отвергали ведийский культ. Возможно, Харийупийа, что на берегах реки Рави, — это Хараппа. Кроме того, в ведийских текстах упоминаются руины (*arma, armaka*), где обитают «колдуны». Таким образом, у ариев разрушенные города ассоциировались с древними обитателями региона.[14] *[54]

Между тем, симбиоз с аборигенами начинается довольно рано. Если в поздних книгах «Ригведы» слово *dâsa* означает «раб», сообщая таким образом о судьбе покоренных даса, другие побежденные народы по всей видимости благополучно интегрируются в арийское общество. Например, вождь даса восхваляется за то, что защищает брахманов (РВ VIII 46.32). Смешение с автохтонным населением оставляет свои следы в языке. Санскрит Вед включает ряд фонем, особенно церебральных согласных, которых нет ни в каких других индоевропейских идиомах, даже иранских. Весьма вероятно, что эти согласные отражают произношение аборигенов, старающихся освоить язык своих господ. Словарь Вед содержит также значительное число неарийских слов. Более того, автохтонное происхождение имеют некоторые мифы.[15] Этот процесс расового, культурного и религиозного симбиоза, проявившийся в самые древние времена, усилится по мере того, как арии будут продвигаться к долине Ганга.

---

[13] Слово существовало также в древнеиранском: *Haptahindu*.

[14] *B.* и *R. Alchin*. The Birth of Indian Civilization, p. 155. Превращение земных врагов в «демонов», «духов» или «колдунов» — феномен довольно распространенный; см. *Eliade*. Le Myth de l'éternel retour, p. 51 sq.

[15] См. *Eliade*. Yoga, p. 348 sq., 409 sq.

Ведийские индийцы занимались земледелием, но основой их экономики был скот. Животные выполняли функцию денег.*[54] Они давали молоко и молочные продукты, но потреблялась также и говядина. Высоко ценилась и лошадь, но использовалась исключительно для войн, набегов и царских ритуалов (ср. §73). Арии не имели городов и не знали письма. Несмотря на простоту их материальной культуры, в большой чести были столяры и медники.[16] Использование железа началось только около 1050 г.

Племена возглавляли военные лидеры, *râjâ*. Власть этих царьков уравновешивалась племенными советами (*sabhâ* и *samiti*). К концу ведийских времен оформилась организация общества, состоявшая из четырех классов. Понятие *varna*, применявшееся для обозначения социальных классов, означало также «цвет», что свидетельствует об этнической множественности, лежавшей в основе стратификации индийского общества.

Хвалебные песни (гимны) раскрывают лишь отдельные аспекты жизни в ведийскую эпоху. Они представляются довольно-таки обобщенно: арии любили музыку и танец, играли на флейте, на лютне и на арфе. Любили они и хмельные напитки, *soma* и *surâ*, последний из которых не имел религиозной значимости. Довольно популярна была игра в кости, которой «Ригведа», посвящает целую песню (X 34). Некоторые песни упоминают конфликты между различными арийскими племенами. Самое знаменитое из племен, бхарата, победило под водительством царя Судаса конфедерацию из десяти племен. Однако исторический материал «Ригведы» довольно беден. Названия некоторых ведийских племен, таких как бхарата, фигурируют в позднейшей литературе. «Махабхарата», составленная, по меньшей мере, пятью или шестью веками позже Вед, описывает большую войну между куру и родственными им пандава. Согласно преданию, сохраненному в пуранах,*[55] эта война происходила около 1400 г. в Мадьядеша, в центре полуострова, что свидетельствует о проникновении ариев в районы за Гангом. Во времена, когда был создан великий теологический трактат «Шатапатха-брахмана»,*[56] между 1000 и 800 гг., были арианизированы провинции Кошала и Видеха. «Рамаяна»,*[57] в свою очередь, свидетельствует о распространении арийского влияния на юг.

Поскольку соперники ариев были мифологизированы, превращены в «демонов» и «колдунов», битвы, в которые арии вступали по ходу территориальной экспансии, трансформировались в том же духе, а конкретно — привязывались к битвам Индры против Вритры и других демонических существ. Ниже мы обсудим космологические имплика-

[16] Само собой разумеется, что следует дополнить это описание материальной культуры «параллельным миром» религиозно-магических ценностей, присваиваемых инструментам, и соответствующей мифологией (§9).

ции этих парадигматических битв (§68). Пока же отметим, что захват новой территории легитимировался возведением алтаря (*gârhapatya*), посвященного Агни.[17] «Мы говорим, что мы осели (*avasyati*), когда воздвигнута *gârhapatya*, и все, кто воздвиг алтарь огня, осели» (ШБ VII 1.1. 1-4). Но возведение алтаря, посвященного Агни, есть не что иное, как ритуальная имитация Творения. Иначе говоря, занятая территория предварительно превращена из «хаоса» в «космос». Посредством ритуала она получает «форму» и становится реальной.

Как мы вскоре увидим, в ведийском пантеоне доминируют боги. Несколько богинь, имена которых мы знаем, играют роли малозаметные: загадочная Адити, Мать богов; Ушас, богиня восхода; Ратри, ночь, которой посвящен красивый гимн (РВ X 127). Тем более примечательно господствующее положение Великой Богини в индуизме: оно определенно свидетельствует не только о торжестве внебрахманической религиозности, но и о творческой мощи индийского духа. Следует, очевидно, принимать во внимание тот факт, что ведийские тексты представляют религиозную систему священнической элиты, обслуживавшей военную аристократию. Остальное население — то есть большинство, вайшьи и шудры — разделяли, по всей вероятности, идеи и верования, аналогичные тем, что двумя тысячами лет позже обнаруживаются в индуизме.[18] Гимны не отражают всю ведийскую религию; они написаны для аудитории, интересующейся в первую очередь земными благами — здоровьем, долголетием, большим числом сыновей, обильными стадами, богатством.[19] Таким образом, представляется правдоподобным, что определенные религиозные концепции, ставшие популярными позднее, проявились уже в эпоху Вед.

Творческая мощь индийского духа, о которой мы только что упомянули, проявилась прежде всего в процессе симбиоза, ассимиляции и переоценки, которые привели к арианизации, а в дальнейшем и к индуизации Индии. Этот процесс, охвативший не одно тысячелетие, реализовался в диалоге с религиозной системой, разработанной брахманами на основе ведийского «откровения» (*sruti*). В конечном счете, религиозная и культурная целостность Индии была результатом длинного ряда синтезов, осуществленных под знаком поэтов-философов и блюстителей ритуалов ведийского периода.

---

[17] Ср. *A.K. Coomaraswamy.* The Rigveda as Land-náma-book, p. 16; *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour, p. 22.

[18] Ср. *Louis Renou.* Religions of Ancient India, p. 6.

[19] Это напоминает ситуацию с религией греков в гомеровские времена: поэмы адресовались военной элите, не слишком озабоченной загадками космического плодородия и загробного существования душ — загадками, которые, между тем, определяли религиозную жизнь их жен и подданных.

§65. Варуна, первичное божество: *дева* и *асуры*

Гимны (хвалебные стихи) не являются древнейшей формой ведийской религии. Дьяус, индоевропейский бог неба, уже исчез из культа. Его имя означало теперь «Небо» или «день». Эта вокабула свидетельствовала о персонификации небесного священного объекта, увенчавшейся обозначением естественного феномена. Здесь мы имеем дело с процессом, довольно распространенным в истории небесных богов: с приходом других богов они отходят в тень и превращаются в *dii otiosi*. Только в той мере, в какой небесный бог становится Верховным Божеством, он сохраняет свой первоначальный престиж.[20] В то же время ведийские поэты еще помнили о «Небе, которое знает все» (AB I 32.4) и взывали к «Небу-Отцу», Дьяус-питару (AB VI 4. 3). Особенно знаменательно то, что Дьяус присутствует в первичной паре, Дьявапритхиви — «Небо и Земля» (PB V 1.160).

Очень рано место Дьяуса занял Варуна, главное верховное божеств. Этапы, предшествовавшие его восхождению в ранг Царя Вселенной, *samraj* (PB VII 82.2), известны плохо. Варуна особенно часто фигурирует как *asura*. Этот титул носят и другие боги, в частности Агни (например, AB I 10.1 и т.д.). Дело в том, что асуры представляют собой самое древнее семейство богов (AB VI 100.3). Ведийские тексты упоминают конфликт между богами (*deva*) и асурами. Этот конфликт будет широко описан и прокомментирован в постведийскую эпоху, а именно в брахманах — трактате, посвященном тайне жертвоприношения. По существу, победа богов была предрешена тем, что Агни по приглашению Индры покинул асуров, которые не знали жертвоприношения (PB X 124; V 5): произошло это вскоре после того, как дева забрали у асуров жертвенное Слово (*Vâc*). Именно тогда Индра пригласил Варуну перебраться в его царство (PB V 5). Победа дева над асурами совпала с победой Индры над Дасью, которые тоже были низринуты в глубочайшую тьму (AB IX 2.17; ср. PB VII 99.4 и т.д.).

Этот мифический конфликт отражает борьбу «молодых богов», возглавляемых Индрой, против группы первичных божеств. Репутация асуров как «колдунов» и тот факт, что они относятся к шудрам, не обязательно означает, что они представляют собой богов доарийского автохтонного населения. В Ведах слово *asura* используется как эпитет для любого бога, даже для Дьяуса и Индры (последнего называют «Господин всех асуров», AB VI 83.3). Иначе говоря, понятие *asura* относится к сакральным силам, действующим в ситуации первичного мира, особенно тем, что существовали до его (мира) нынешней орга-

[20] Ср. Очерки сравнительного религиоведения, стр. 68 и сл.

низации. «Молодые боги», дева, не преминули овладеть этими сакральными силами, почему им и был присвоен эпитет *asura*.

Важно отметить, что «времена асуров» предшествуют нынешним, когда правят дева. В Индии, как и ряде архаических и традиционных религий, переход от первичных времен к нынешним описывается в космогонических терминах — как смена хаотического состояния организованным, или «космосом». Мы обнаружим этот космогонический подтекст в мифической борьбе Индры с первичным драконом Вритрой (§68). Дело в том, что Варуна как первичное божество, асура из асуров, отождествлялся с Вритрой. Эта идентификация делала возможной целую серию эзотерических спекуляций касательно загадки божественного двуединства.

§66. Варуна: Царь вселенной и «колдун»; *рита* и *майя*

Ведийские тексты представляют Варуну как Высшее Божество: он правит миром, богами (*deva*) и людьми. Он «растянул Землю, как мясник растягивает кожу, чтобы она служила Солнцу ковром...». Он дал «молоко коровам, ум сердцам, огонь водам, солнце небу, сому горам» (РВ V 85.1-2). Как космократ он обладает некоторыми качествами богов небесных: он *viśvadarśata*, «видим отовсюду» (РВ VIII 41.3), он всеведущ (АВ IV 16. 2-7) и непогрешим (РВ IV 16. 2-7). У него «тысяча глаз» (РВ VII 34.10) — мифическая формула для звезд. Поскольку он видит все, и ничье прегрешение от него, как ни старайся, не скроется, люди чувствуют себя перед ним «как рабы» (РВ I 25.1). «Грозный господин», настоящий «мастер пут», он обладает магической способностью на расстоянии связывать свои жертвы, но также и освобождать их. Многие гимны и ритуалы направлены на то, чтобы защитить или освободить человека от «пут Варуны».[21] Его изображают с веревкой в руке, и в обрядах все, что он вяжет, начиная с узлов, называют «варуновским».

Несмотря на все эти яркие знаки престижа, Варуна в ведийскую эпоху уже слабеет. В частности, его популярность много меньше, чем у Индры. Однако с ним связаны две религиозные идеи, которым суждено исключительное будущее: *ṛta* и *mâyâ*. Слово «*рита*» — это причастие прошедшего времени от глагола «приспосабливаться». Оно означает мировой порядок — порядок одновременно космический, литургический и нравственный.[22] Гимнов, специально посвященных ри-

[21] Images et Symboles, p. 124 sq. Г. Питерсен вывел его имя из индоевропейского корня *uer* — «связывать».

[22] «Достаточно отметить то исключительно заметное место, которое та же самая идея, выраженная практически той же самой вокабулой, занимает и у параиндийцев Месопотамии и Сирии, и у всех ветвей иранцев, чтобы увериться в том, что она составляет основу рефлексии индоиранских индийцев» (*G. Dumézil.* Ordre, fantaisie,

та, не существует, но понятие часто встречается (в «Ригведе» — более 300 раз). Утверждается, что творение осуществлялось в соответствии с рита, что боги действуют согласно рита, что рита управляет как космическими ритмами, так и моральным поведением. Тот же принцип управляет и культом. «Вместилище рита» — высшие уровни неба или алтарь огня.

Варуна воспитывался в «доме» рита. Декларируется также, что он любит рита и выступает в его защиту. Его называют «Царь рита» и говорят, что та универсальная норма, которая отождествляется с истиной, «базируется» на нем. Тот, кто нарушает закон, ответственен перед Варуной. Варуна, и только Варуна, восстанавливает порядок, нарушенный грехом, ошибкой или неведением. Виновный надеется на прощение через заклание жертв (что предписано самим Варуной). Все это проявляет его структуру как бога-космократа. Со временем Варуна становится *deus otiosus*, сохранившимся прежде всего в арсенале ревнителей ритуала и религиозном фольклоре. Между тем, его связь с идеей вселенского порядка обеспечивает ему важное место в духовной истории индийцев.[23]

На первый взгляд, кажется парадоксальным, что хранитель рита в то же время тесно связан с *майя*. Ассоциация эта становится понятна, если принять во внимание тот факт, что космическое творчество Варуны имеет и «магический» аспект. Считается, что понятие *mâyâ* имеет корнем *mây*, «меняться». В «Ригведе» майя означает «изменение, разрушающее или отрицающее полезные механизмы, изменение демоническое или обманное, а также изменение изменения».[24] Иначе говоря, существуют хорошие и плохие майя. Во втором случае речь идет о «хитростях» и «магии», особенно о магии трансформаций демонического типа, такой как магия змея Вритры, являющегося mâyin, то есть магом, обманщиком по своей сути. Такая майя нарушает космический порядок, например, тормозит движение солнца или удерживает воды и т.д.. Что касается хороших майя, они бывают двух типов: 1) майя сражения, «контр-майя», которую Индра использовал, когда вступал в противоборство с демоническими существами,[25] 2) майя, творящая формы и существа, привилегия верховных богов, в первую очередь Варуны. Эта космологическая майя может считаться эквивалентной рита. Ряд текстов, по существу, представляют смену дня и

changement, p. 140).

[23] В классическом языке термин *puma* будет заменен вокабулой *dharma*, которой суждено великое будущее. В «Ригведе» *dhâman* и *dhârman* встречаются, соответственно, 96 и 54 раза.

[24] Ср. Dumézil. *art. cit.*, p. 142 sq., с библиографией.

[25] «Он победил *mâyin* с помощью *mâyâ*» — это лейтмотив множества текстов (Bergaigne, III, p. 82). В числе «магий» Индры на первом месте его способность к превращениям; ср. Images et Symboles, p. 131 sq.; *G. Dumézil*. Op. cit., pp. 143-144.

ночи, движение солнца, осадки и другие феномены, связанные с рита, как работу творящей майя.

Таким образом, в «Ригведе» за 1500 лет до классической веданты, проясняется первичный смысл майя: «волевая перемена», т.е. изменение — творчество или разрушение — и «изменение изменения». Отметим сразу, что источник философской идеи майя — космическая иллюзия, ирреальность, не-бытие — находится одновременно в идее «перемены», изменения космической нормы и, значит, *магической или демонической трансформации*, и в идее *творческой силы* Варуны, который посредством своей майя восстанавливает вселенский порядок. Отсюда понятно, почему майя приняла значение космической иллюзии. Потому, что с самого начала речь идет о понятии двусмысленном, даже амбивалентном: не только о демоническом изменении космического порядка, но также и о божественном творчестве. Позднее, уже в веданте, сам Космос станет иллюзорно изменчив или, другими словами, системой перемен, лишенной реальности.

Возвращаясь к Варуне, отметим, что его модус существования — грозный Господин, маг и мастер пут — дает возможность поразительного сближения с драконом Вритрой. Какой смысл ни вкладывать в этимологическое сродство их имен,[26] достаточно упомянуть, что оба связаны с Водами, и в первую очередь с «Водами скованными» («великий Варуна спрятал море...», PB IX 73.3). Ночь («неявленное»),[27] Воды (виртуальное, зародышевое), «трансцендентность» и «недеяние» (характеристики верховных богов) составляют также единое целое, как мистическое, так и метафизическое, с драконом Вритрой, который, как мы увидим, «сковал», «остановил» или «околдовал» Воды.

Более того, Варуна отождествляется со Змеем Ахи и с Вритрой.[28] В «Атхарваведе» (XII 3.57) он фигурирует как «гад». Но больше всего он отождествляется с «гадами» в Махабхарате. Его называют «Господин Моря» и «Царь *nâga*», поскольку Океан есть «обиталище *nâga*»[29].

§67. Змеи и Боги. Митра, Арьяман, Адити

Описанная выше двусмысленность и амбивалентность Варуны важна во многих отношениях, но главное, на что мы должны обратить

---

[26] Ср. Images et Symboles, p. 128 sq.

[27] Некоторые пассажи «Ригведы» (например, I 164. 38) представляют Варуну как «неявленное», виртуальное и вечное.

[28] См. ряд сносок у Кумарасвами, «Angel and Titan», p. 391.

[29] Mahābhārata, I 21.6 и 25.4. В других местах «Махабхараты» царь Варуна представляется как один из самых важных *nāga* и фигурирует вместе с мифическими змеями, уже присутствовавшими в ведийских источниках. Ср. *G. Johnsen*. «Varuna and Dhrtaraştra», p. 260 sq.

внимание, — это парадигматическая роль *единства противоположностей*. Оно составляло одну из характерных черт индийской религиозной мысли, по существу, еще задолго до того, как стало предметом систематической философской рефлексии. Амбивалентность и единство противоположностей характеризуют не только Варуну. «Ригведа» (I 79.1) уже квалифицировала Агни как «яростного змея». «Айтарея-брахмана» (III 36) утверждает, что Змей Ахи Будхнья есть невидимая (*paroksena*) модальность того, что в видимой (*pratiaksa*) модальности есть Агни. Другими словами, Змей — это виртуальность огня, тогда как тьма есть непроявленный свет. «Ваджасанейи-Самхита»*[58] (V, 33) отождествляет Ахи Будхнья с Солнцем (Айя Экапад). Поскольку оно встает на рассвете, Солнце «освобождается от ночи... точно так же, как Ахи освобождается от своей кожи» (ШП II 3; I 3 и 6). Так и бог Сома «вылезает из своей старой кожи точно, как Ахи» (РВ IX 86.44). «Шатапатха-брахмана» отождествляет его с Вритрой (III 4.3.13; и др.). Утверждается, что Адитьи были вначале Змеями. Сняв свою старую кожу — то есть достигнув бессмертия («они победили Смерть») — они стали богами, дева («Панкавимша-брахмана» XXV 15.4). Наконец, «Шатапатха-брахмана» (XIII 4.3.9) заявляет, что «наука Змеев (шарпа-видья) есть веда»[30]. Иначе говоря, божественная доктрина парадоксальным образом идентифицируется с «наукой», которая имела, по крайней мере, вначале, «демонический» характер.

Ассимиляция Богов со Змеями в каком-то смысле, очевидно, продолжает зафиксированную в «Брихадараньяка-упанишаде»*[59] (I 3.1) идею, что дева и асуры являются детьми Праджапати, и что асуры — старшие дети. Общее происхождение антагонистических фигур служит излюбленной темой для иллюстрации первичного тотального единства. Мы увидим яркий его пример, исследуя теологические интерпретации знаменитого мифического сражения между Индрой и Вритрой.

Что касается роли Митры, то она вторична, потому что он не связан с Варуной. В Ведах ему посвящен лишь один гимн (РВ III 59). В то же время, воплощая миролюбивые, благожелательные, юридические и сакральные аспекты, он разделяет с Варуной атрибуты верховной власти. Как это следует из его имени, он, как и Митра «Авесты», есть персонификация «Договора». Он облегчает договоренности между людьми и вынуждает их следовать своим обязательствам. Солнце — его глаз («Тайттирия-брахмана» III 1.5.1); он всевидящ, ничто от него не скроется. Его значение в религиозной мыли и деятельности проявляется особенно ярко, когда обращаются одновременно к нему и Варуне, по отношению к которому он выступает и как антитеза, и как

[30] По этому вопросу см.: *Eliade*. Méphistophélès et l'androgyne, p. 108 sq.

дополнение. Бином Митра-Варуна, который уже в самую древнюю эпоху играл значительную роль в выражении, прежде всего, божественной власти, позднее использовался в качестве образцовой формулы для любого рода антагонистических пар и взаимодополняющих оппозиций.

С Митрой связаны Арьяман и Бхага. Первый опекает ариев; прежде всего он управляет обязательствами гостеприимства и занимается браками. Бхага, что значит «часть», обеспечивает распределение богатства. Вместе с Митрой и Варуной (а иногда и с другими богами) Арьяман и Бхага составляют группу Адитья, сыновей богини Адити, «Не-связанной», или Свободной. Начиная с Макса Мюллера, ведется широкая дискуссия относительно характеристик этой богини. Ее отождествляют с Землей и даже со Вселенной, она представляет протяженность, ширину, свободу[31]. Вполне возможно, что Адити была Великой Богиней-Матерью, которая, не будучи вполне забыта, передала свои качества и свои функции сыновьям, Адитья.

§68. Индра, победитель и демиург

В «Ригведе» Индра выступает как наиболее популярный бог. К нему обращено около 250 гимнов, в то время как Варуне — 10, а Варуне, Митре и Адитья вместе взятым — 35. Это — образцовый герой, образцовый воин, грозный противник Дасью или Даса. Его главные помощники, маруты, соответствуют на мифологическом уровне индоиранским сообществам молодых воинов (*marya*). Но одновременно Индра выступает как творец и оплодотворитель, как персонификация жизненного изобилия, космической и биологической энергии. Неутомимый потребитель сомы, архетип порождающих сил, он запускает бури, извергает дожди и управляет влагой во всех ее формах.[32]

Центральный миф об Индре, который к тому же является важнейшим мифом «Ригведы», рассказывает о его победоносном сражении с Вритрой, гигантским драконом, который удерживал воды в «горной расщелине». Подкрепленный сомой, Индра распластывает змея своей ваджрой (*vajra* — «молнией»), выкованной Тваштаром, раскалывает его череп и освобождает воды, которые низвергаются к морю «как мычащие коровы» (РВ I 32).

Борьба бога со змееподобным или морским монстром является, как известно, весьма распространенным мифическим сюжетом. Можно вспомнить борьбу между Ра и Апопом, между шумерским богом Нинуртой и Асагом, Мардуком и Тиамат, между хеттским богом гро-

[31] *J. Gonda*. «Gods» and «Powers», p. 75 sq.

[32] Его зовут *sahasramuska*, «тысячеяйцый» (РВ VI 46.3); он — «хозяин полей» (РВ VIII 21.3) и «хозяин земли» (АВ XII 1.6), оплодотворитель полей, животных и женщин; ср. Traité d'Histoire des Religions, p. 82.

зы и змеем Иллуянкой, между Зевсом и Тифоном, иранским героем Траэтаона и трехглавым драконом Ажи-Дахака. В некоторых случаях (например, Мардук — Тиамат) победа бога является предусловием космогонии. В других случаях ставка — инаугурация новых времен или утверждение новой власти (ср. Зевс — Тифон, Баал — Йамму). В общем и целом, именно умертвление змееподобного монстра, выступающего как символ «хаоса» и одновременно «автохтонности», создает новую космическую или институциональную «ситуацию». Характерная и общая для всех мифов черта — первоначальное поражение героя или страх поражения. Мардук и Ра колеблются вступать в бой; поначалу змею Иллуянке удается ранить бога; Тифону удается отрезать и унести тестикулы Зевса. Согласно «Шатапатха-брахмане» (I 6.3-17), Индра, увидев Вритру, убегает как можно дальше, и «Маркандея-пурана»*[60] представляет его «больным от страха» и желающим мира[33].

Нет нужды останавливаться на «натуристских» интерпретациях этого мифа. В победе над Вритрой видели то грозу, разрешающуюся дождем, то спуск горных вод (Ольденберг), то победу солнца над холодом, «пленившим» и заморозившим воды (Хиллебрандт). Конечно, «натуристские» элементы здесь есть, поскольку миф поливалентен; в частности, победа Индры равносильна триумфу жизни над бесплодием и смертью как последствиями «остановки» вод Вритрой. Однако структура мифа космогонична. В «Ригведе» (I 33.4) говорится, что своей победой бог сотворил солнце, небо и рассвет. Согласно другому гимну (X 113. 4-6) Индра самим своим рождением разделил Небо и Землю, установил небесный свод и, метнув ваджру, поразил Вритру, который удерживал воды во тьме. Небо и Земля — родители богов (I 185.6); Индра́ — самый младший из них (III 38.1) и последний, поскольку он кладет конец священному браку Неба и Земли. «Своей силой он разводит эти два мира, Небо и Землю, и позволяет Солнцу воссиять» (VIII 3.6). После этого творческого подвига Индра утверждает Варуну в качестве космократа и хранителя рита (которое оставалось спрятанным в подземном мире — I 62.1).

Мы еще увидим (§75), что существуют иные типы индийской космогонии, которые выводят сотворение мира из *первичной материи*. Миф, который мы прокомментировали, не таков, поскольку здесь некоторый тип «мира» уже существовал. Фактически Небо и Земля были уже сформированы и породили богов. Индра всего лишь развел

[33] И в самом деле он отправляет послов, которые устанавливают между ними «дружбу» и «согласие». Однако Индра нарушает соглашение и хитростью убивает Вритру. Это было его великим «грехом»; ср. *Dumézil*. Heur et malheur du guerrier, p. 71 sq. Другая специфическая черта индийского мифа — после совершения убийства Индра, охваченный страхом, бежит на край света и, «приняв крошечные размеры», прячется в лотосе («Махабхарата» V 9.2 sq.; и уже в «Ригведе» — I 32.14).

космических родителей и, поразив Вритру, положил конец бездвижности, «виртуальности», символизируемой образом существования дракона.[34] В некоторых традициях «формовщик» богов Тваштар, чья роль скудно освещена в «Ригведе», построил себе дом и создал Вритру, целиком накрывшего собой дом. Внутри этого жилища, окруженного Вритрой, существовали Небо, Земля и Воды.[35] Индра расколол эту первичную монаду, взорвав «сопротивление» и инерцию Вритры. Другими словами, мир и жизнь не могли родиться иначе как через умерщвление аморфного первичного Существа. Миф этот существует в бесчисленных вариантах и довольно распространен; в самой Индии мы вновь обнаруживаем его в расчленении Пуруши богами и в самопожертвовании Праджапати. Однако Индра не жертвует собой, а, как и положено воину, убивает парадигматического противника, первичного дракона, воплощение «сопротивления» и инерции.

Миф поливалентен. Помимо значимости космогонической, он несет в себе валентности «натуристские» и «исторические». Борьба Индры служила моделью для борьбы, которую арии должны были вести против Дасью (иначе называвшихся вртаны). «Тот, кто победил в битве, действительно убивает Вритру». («Майтрайяни-Самхита» II 1.3). Есть вероятность, что в древние времена борьба между Индрой и Вритрой составляла мифо-ритуальный сценарий праздников Нового Года, призванных обеспечить возрождение мира.[36] Своей неутомимостью в борьбе и творении, этот бог, олицетворяющий оргиастические силы и вселенское плодородие, обязан тому факту, что насилие дает толчок жизни, наполняет ее плотью и регенерирует. Но очень скоро индийская рефлексия станет использовать этот миф как иллюстрацию божественного двуединства и, далее, как пример герменевтики, направленной на раскрытие конечной реальности.

§69. Агни, пресвитер богов: жертвенный огонь, просвещение, интеллект

Культовая роль домашнего очага была важна уже в индоевропейскую эпоху. Это — определенно доисторическое установление, о чем к тому же свидетельствуют современные «примитивные» общества. В Ведах бог Агни представляет в первую очередь сакральное качество

---

[34] Индра встречает Вритру «неразделенного, неразбуженного, спящего, погруженного в глубочайший сон, растянувшегося» (РВ IV 19.3).

[35] Эта космогоническая концепция была реконструирована прежде всего усилиями Нормана У. Брауна.

[36] *Kuiper*. The ancient Arian Verbal Contest, p. 269. Ораторские состязания в ведийской Индии воспроизводили также первичную борьбу против сил сопротивления (*vṛtāṇi*). Поэт приравнивает себя к Индре: «Я умертвляю моих противников, не получая ран, я здоров и в безопасности, как Индра» (РВ X 166.2; ср. *Kuiper*. p. 251 sq.).

огня. Однако он не ограничен этой космической и ритуальной иерофанией. Он — сын Дьяуса (РВ I 26.10), так же, как его иранский гомолог Атар — сын Ахурамазды («Ясна» 2. 12; и др.). Он «рождается» на Небе, откуда спускается в форме молнии, но он также пребывает в воде, в лесу, в растениях. Кроме того, он отождествляется с Солнцем.

Агни описывается одновременно через свои огненные проявления и через специфические для него божественные черты Подчеркиваются его «огневые волосы», его «золотой подбородок», грохот и ужас, которые он производит. «Когда ты обрушиваешься на деревья, как ярый бык, то за тобой остается черный след...» (РВ I 58.4). Он «связной» между Небом и Землей, и через него боги получают людские приношения. Однако прежде всего Агни есть архетип священника; его называют святитель или «пресвитер» (*purohita*). Именно поэтому посвященные ему гимны располагаются в начале «Ригведы». Первый из них открывается такой строфой: «Я пою Агни, святителя, бога пожертвований, пресвитера, которого мы засыпаем дарами».*[61] Он вечно юн («бог, который не старится» — РВ I 52. 2), поскольку возрождается с каждой вспышкой огня. В качестве «хозяина дома» (грихаспати) Агни развеивает тени, отгоняет демонов, защищает против болезней и колдовства. Поэтому отношения людей с ним более интимные, чем с другими богами. Он — тот, кто «по справедливости распределяет желанное добро» (I 58.3). Его призывают доверительно: «Приведи нас, Агни, праведной дорогой к богатству ... отведи от нас ошибку, что уводит в сторону ... избавь нас от болезней. Оборони нас всегда, Агни, своей неутомимой защитой ... Не оставь нас ни на произвол злодея, разрушителя, лжеца, ни на произвол судьбы» (I 187.1-5).[37]

Хотя (из-за важной роли жертвенного огня) Агни и вездесущ в религиозной жизни, вокруг него не сложилось сколько-нибудь значительной мифологии. Среди тех редких мифов, которые прямо касаются его, самый знаменитый — миф о Матаришване, который принес небесный огонь.[38] В космологическом плане его роль запутана, но важна. С одной стороны, его зовут «зародыш Вод» (*âpam garbhah*; РВ III I 12-13), он выплескивается из водного чрева, как из материнского (X 91.6). С другой стороны, предполагается, что он проник в первичные воды и оплодотворил их. Ясно, что речь идет об архаической космологической концепции: творение через единение элемента огненного (огонь, жара, свет, *сильное семя*) и водного (Воды, виртуальность, сома). Некоторые атрибуты Агни (жара, цвет золота — по-

[37] За его роль в кремации трупов Агни называют «пожиратель плоти» и иногда сравнивают с собакой или шакалом. Это единственный его мрачный аспект.

[38] В других текстах, однако, сам Агни выступает как посланец Матаришвана; ср. *J. Gonda*. Les Rel. de l'Inde, I, p. 89.

скольку ему приписывается тело из золота, PB IV 3.1; X 20.9, — оплодотворяющие и творческие силы) обнаружатся в космогонических спекуляциях вокруг Хираньягарбха (золотого зародыша) и Праджапати (§75).

Гимны подчеркивают духовные качества Агни: он — риши, наделенный великим умом и ясновидением. Чтобы оценить истинный масштаб подобных слов, следует иметь в виду бесчисленные образы и символы, порожденные «творческим воображением», как и размышления на предмет огня, пламени, жара. Отметим, что все это было наследием предыстории. Индийский гений лишь разработал, артикулировал и систематизировал открытия, сделанные в незапамятные времена. В последующих философских рассуждениях обнаружатся некоторые из этих первичных образов, связанных с огнем, такие, например, как концепция божественной творческой игры (лила), выводимая из «игры» языков пламени. Что касается связи огня (света) и разума, то она распространена повсеместно.[39]

Именно здесь лучше всего оценивается значение Агни в индийской религии и духовности: он вызвал бесчисленные биокосмологические теории, облегчил синтез, сводящий множество разнообразных схем к единому фундаментальному принципу. Агни, конечно, не был единственным индийским божеством, питавшим эти фантазии, эти рефлексии, но его место в этом смысле среди первых. Уже в ведийскую эпоху он отождествлялся с *tejas*, «огненной энергией, блеском, действенностью, великолепием, сверхъестественным могуществом» и т.д. В гимнах люди умоляют его наделить их этим могуществом (AB VII 89.4).[40] Однако круг отождествлений, уподоблений и слияний — процесс, характерный для индийской мысли, — гораздо шире. Агни, или один из его гомологов, Солнце, вовлечен в *philosophoumena*, ведущую к идентификации света с *атманом* и *сильным семенем*. Благодаря ритуалам и аскезе, направленным на усиление «внутреннего жара», Агни также причастен, хотя и не всегда прямо, к религиозному превознесению «аскетического рвения» (*tapas*) и к практике йоги.

§70. Бог Сома и напиток «не-смерти»

120 гимнов, посвященных Соме, ставят его на третье место в ведийском пантеоне. Целая книга «Ригведы», IX, посвящена Сомепавамана — соме, «себя проясняющему». Еще в большей степени, чем в случае Агни, ритуальная реальность — растение и питье — трудно отделяется здесь от бога, который носит то же самое имя. Мифы здесь

[39] Религиозные размышления о жертвенном огне играют важную роль в зороастризме (ср. §104).

[40] Ср. *Gonda*. Gods and Powers, p. 58 sq.

совершенно незначительны. Наиболее важный из них описывает небесное происхождение сомы: орел, «взлетающий до неба», взмыл вверх «быстр, как мысль, и пробил бронзовую крепость» (РВ VIII 100.8).*[62] Птица схватила растение и отнесла его на землю. Но сома мыслится как растущая в горах.[41] Это только кажется противоречием, поскольку горные вершины принадлежат миру трансцендентальному, они уже присвоены небом. К тому же другие тексты уточняют, что сома растет «там, где пуп земли, в горах» (РВ X 82.3), то есть в Центре Мира, где возможен проход между Землей и Небом[42].

Сома наделен чертами, обычно свойственными богам: он ясновидящ, умен, мудр, победоносен, щедр и т.д. Его считают другом и покровителем прочих богов, и в первую очередь, он друг Индры. Его называют еще Царь Сома, что, без сомнения, подчеркивает его ритуальную важность. Его отождествление с луной, которого нет в «Авесте», становится явным только в постведийскую эпоху.

Некоторые детали, связанные с отжиманием растения, описываются также в терминах космических и биологических: глухой звук, производимый нижним жерновом, уподобляется грому, шерсть фильтра — облакам, сок — это дождь, вызывающий произрастание зелени, и т.д. Отжимание отождествляется также с соитием. Но все эти символы биокосмического плодородия суть в конечном счете производное «мистической» ценности сомы.

В текстах подробно расписаны церемонии, которые сопровождают добычу растения, и особенно приготовление напитка. Со времен «Ригведы» жертвоприношение сомы было самым популярным, «душой и центром жертвоприношения» (Гонда). Какое бы растение ни использовалось в первых веках индоарийской цивилизации, бесспорно, что позднее оно сменилось другими ботаническими видами. *Сома/хаома* — это индоиранская формула напитка «не-смерти» (*амрита*); по всей видимости, он сменился индоевропейским напитком *мадху*, «медом».

Все достоинства сомы сливаются в экстатическом опыте его поглощения. «Мы пили сому, — прочтете вы в славном гимне, — мы стали бессмертными, мы пришли к свету, мы нашли Богов. Что может теперь сделать с нами, о бессмертные, безбожие или злоба смертных?» (РВ VIII 48.3). Сому умоляют: продли «наше время жизни»;

---

[41] Ее эпитет, Мауджавата, указывает на гору Муджават как обиталище *сомы* (РВ X 34.1). Иранская традиция также локализует горами растение *хаома* («Ясна» 10.4; «Яшт» 9.17; и т.д.).

[42] В текстах «Яджурведы» часто делаются ссылки на то, что боги принесли Сому в жертву. Только Митра отказывался в этом участвовать, но в конце концов и его уговорили. В этом эпизоде видятся следы мифа порождения: сотворение напитка, «дающего бессмертие», через жертвование первичным Существом. Это первое убийство, совершенное богами, бесконечно повторяется в ритуальном отжимании растения сома.

ведь ты — «хранитель нашего тела», и «слабости, болезни бегут». Сома обостряет мысль, возвращает мужество воину, усиливает сексуальную энергию, лечит болезни. Его пьют священники вместе с богами, он сближает Землю и Небо, укрепляет и продлевает жизнь, обеспечивает плодородие. По существу, экстатический опыт открывает одновременно и полноту жизни, чувство безграничной свободы, обладания физической и духовной энергией, о которых мы и не подозревали. Откуда и чувство единения с богами, даже принадлежности к божественному миру, уверенность в «не-смерти», то есть, в первую очередь, чувство полноты жизни и ее бесконечности. От чьего лица произносится знаменитый гимн X 119 — от лица бога или человека, который хлебнул священного напитка и впал в экстаз? «Все пять (человеческих) племен не удостою даже взглядом — разве я не выпил сомы?». Персонаж перечисляет свои подвиги: «Я так высок, что попираю небо, попираю ширь земли... Я обрушу на землю тяжелые удары... Я распростер крылья, одно до неба, другое до земли... Я велик, велик, я вознесся до облаков — не ясно ли, что напился я сомы?[43]

Мы не станем останавливаться на вопросе о тех суррогатах и заменителях оригинального растения, что использовались в культе. Для нас важна роль, которую играл связанный с сомой опыт в индийской мысли. Весьма вероятно, что круг переживавших этот опыт был ограничен жрецами и некоторым количеством жертвователей. Однако он имел значительный резонанс благодаря вдохновляемым им гимнам и особенно последующим интерпретациям. Открытие полнокровного и блаженного, единого с богами, существования не давало покоя индийской духовности в течение долгого времени после исчезновения оригинального напитка. Отсюда — поиски иных методов достижения такого состояния: аскеза, оргиастические эксцессы, медитация, техника йоги, мистическая самоотдача. Как мы увидим (§79), архаическая Индия знала множество видов экстатического опыта. Кроме того, поиск абсолютной свободы породил целый ряд методов и философем, которые в конечном счете вылились в новую перспективу, непредставимую для ведийской эпохи. Во всех этих формах дальнейшего развития роль Сомы как собственно бога была довольно слабой. Внимание теологов и метафизиков было завоевано не им, а тем космологическим и жертвенным *принципом*, который он обозначал.

[43] «Должно быть, гимн вложен в уста бога Агни, который в ходе жертвоприношения был приглашен поэтом выразить свои впечатления от божественного напитка» (*L. Renou*. Hymnes spéculatifs du Véda, p. 252).

§71. Два Великих Бога ведийской эпохи: Рудра-Шива и Вишну

В ведийских текстах присутствуют и некоторые другие божества. Большинство из них постепенно утратят свое значение и будут забыты, но есть и такие, которые в дальнейшем завоюют исключительное положение. Среди первых можно назвать богиню рассвета, Ушас, дочь Неба (Дьяуса); Вайю, бога ветра и его ипостаси, «дыхание» и «космическую душу»; Парджанью, бога грозы и сезона дождей; Сурью и Савитра, солнечных божеств; Пушана, древнего бога пастбищ, уже почти забытого (не имеющего почти никакого культа), хранителя дорог и поводыря мертвых, которого сравнивали с Гермесом; близнецов Ашвинов (или Насатья), сыновей Дьяуса, героев многочисленных мифов и легенд, предопределивших их доминирующее положение в позднейшей литературе; Марутов, сыновей Рудры, составлявших группу «молодежи» (марья), которую Стиг Викандер интерпретировал как мифическую модель «мужского сообщества» индоевропейского типа.

Во вторую категорию входят боги Рудра-Шива и Вишну. В ведийских текстах они занимают скромное место, но в классическую эпоху становятся великими богами. В «Ригведе» Вишну появляется как божество, доброжелательное к человеку (I 186.10), друг и союзник Индры, помогающий ему в борьбе с Вритрой и затем разводящий Небо и Землю (VI 69.5). Он преодолел пространство в три прыжка, последним из которых достиг обители богов (I 155. 6). Этот миф инспирирует и обосновывает один ритуал из брахман: Вишну отождествляется с жертвой (ШБ XIV, I 1.6) и жертвователем, ритуально имитируя свои три прыжка, уподобляется богам и достигает Неба (I 9.3.9 и сл.). Представляется, что Вишну символизирует одновременно бесконечную протяженность пространства (которая делает возможной организацию Космоса), благодатную и всемогущую энергию, которая возвышает жизнь, и космическую ось, скрепляющую мир. «Ригведа» (VII 99.2) уточняет, что он поддерживает верхнюю часть Вселенной.[44] Брахманы настаивают на его связи с Праджапати, прослеживающейся с эпохи Вед. Но только позднее, в упанишадах второй категории (современной «Бхагаватгите», т.е. около IV века до н.э.), Вишну превозносится как бог, венчающий монотеистическую структуру. Ниже мы еще остановимся на этом процессе, который к тому же специфичен для индийского религиозного творчества.

[44] См. *J. Gonda*. Viṣṇuism et Śivaism, p. 19 sq. Жертвенный горшок, *уйра*, принадлежит ему, так как *уйра* есть эквивалент *мировой оси*. Ср. также *Gonda*. Aspects of early Viṣṇuism, p. 81 sq.

С морфологической точки зрения, Рудра представляет собой божество противоположное. У него нет друзей среди богов, он не любит людей, терроризирует их своей демонической яростью и изничтожает болезнями и катастрофами. У него черные волосы (РВ II 33.5), они заплетены в косы (I 114.1.5), у него черный живот и красная спина. Он вооружен луком и стрелами, одет в шкуры животных и обитает в своем любимом месте, в горах. Его отождествляют со многими демоническими существами.

Постведийская литература нагнетает злодейские качества бога. Он живет в лесах и джунглях, и зовут его «Господин диких зверей» (ШБ, XII 7.3.20). Он покровительствует всем, кто держится в стороне от арийского общества. Боги живут на востоке, а он на севере (в Гималаях). Ему не приносят жертву сомой, он получает только пищу, бросаемую наземь (*bali*), либо объедки и поврежденные жертвоприношения (ШП I 7.4.9). Эпитеты множатся: его называют Шива, «щедрый», Хара, «разрушитель», Шамкара, «благотворный», Махадева, «великий бог».

Согласно ведийским текстам и брахманам, Рудра-Шива представляется воплощением демонических (или, по крайней мере, амбивалентных) сил, населяющих дикие и необитаемые места. Он символизирует все, что есть хаотического, опасного, непредсказуемого. Он вызывает страх, но его загадочная магия может быть направлена и на благие цели (он «врачеватель из врачевателей»). Велась большая дискуссия о происхождении и первичной структуре Рудры-Шивы, которого считают богом смерти, но одновременно и плодородия (Арбман), богом, несущим в себе неарийские элементы (Ломмель), божеством загадочного класса аскетов *братья* (Хауэр). Этапы превращения ведийского Рудры-Шивы в верховное божество, каким он выступает в «Шветашватара-упанишаде», нам неизвестны. Вероятно, с течением времени Рудра-Шива ассимилировал (как и большинство других богов) некоторые элементы «народной» религиозности, арийской или неарийской. В то же время было бы неосторожным полагать, что ведийские тексты передают нам «первичную структуру» Рудры-Шивы. Следует всегда помнить, что ведийские гимны и брахманические трактаты создавались для элиты, аристократии и священников, и что значительная часть религиозной жизни арийского общества полностью игнорировалась. К тому же возведение Шивы в ранг верховных богов индуизма не может быть объяснено его «происхождением», будь оно арийским или народным. Речь идет о творчестве, о своеобразии которого мы будем судить, анализируя индийскую религиозную диалектику, каковой она проявилась в постоянной реинтерпретации и переоценке мифов, ритуалов и божественных форм.

Глава IX

ИНДИЯ ДО ГАУТАМЫ БУДДЫ: ОТ КОСМИЧЕСКОГО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ДО ВЫСШЕГО ТОЖДЕСТВА «АТМАН-БРАХМАН»

§72. Морфология ведийских ритуалов

Ведийская религия не знала святилища; все ритуалы исполнялись либо непосредственно в доме приносящего жертву, либо на близлежащем участке, покрытом травой, где складывали три костра. Из неживотной пищи в жертву приносили молоко, масло, злаки и выпечку; из животной — коз, коров, быков, баранов и коней. Однако, начиная с эпохи «Ригведы», наиболее значимым стало считаться жертвоприношение сомы.

Все ритуалы можно разделить на две основные категории: домашние (*грихья*) и торжественные (*шраута*). Первые исполнялись хозяином дома (грихапати); считалось, что они основываются на традиции (*смрити*, букв. «память»). Торжественные ритуалы, напротив, обычно исполнялись жрецами.[1] Их авторитет основан на непосредственном откровении (*шрути*, букв. «слух»), т.е. они считаются хранителями вечной истины. Важнейшими из частных ритуалов, помимо поддержания домашнего огня и сельскохозяйственных праздников, являются так называемые «посвящения» (*санскара*) при зачатии и рождении детей, представлении мальчика его наставнику-брахману (*упанаяма*), при женитьбе и похоронах. Речь здесь идет об относи-

[1] Число жрецов не было фиксированным. Важнейший из них —*хотар*, букв. «бросающий жертву» (ср. авест. *zaotar* «жрец»); позже в его исключительное ведение переходит декламация священных текстов. *Адхварью* отвечает за собственно процесс принесения жертвы: он перемещается с места на место, поддерживает огонь, отвечает за жертвенную утварь и т.д. *Брахман*, олицетворяющий священную силу, обозначенную самим его именем (т. е. силу *брахман* — среднего рода), молчаливо следит за обрядом. Сидя в самом центре, этот «куратор жертвоприношения» вмешивается лишь в случае какой-нибудь ошибки, совершая необходимый ритуал искупления. Брахман получает половину положенного жрецам вознаграждения, что подчеркивает его особую важность.

тельно простых церемониях: как правило, они сводятся к принесению в жертву неживотной пищи,[2] а также (при «посвящениях») к ритуальным жестам, которые хозяин дома сопровождал произнесением священных формул.

Из всех «посвящений», бесспорно, выделялась упанаяма, обряд, аналогичный инициации подростков в архаических обществах. В «Атхарваведе» (XI 5. 3), где мы впервые сталкиваемся с упанаямой, говорится, что таким образом наставник превращает мальчика в зародыш и трое суток носит его в своем чреве. «Шатапатха-брахмана» (XI 5.4, 12-13) вносит некоторые уточнения: наставник зачинает в тот момент, когда он кладет руку на плечо ребенку, и тот на третий день возрождается уже в звании брахмана. «Атхарваведа» (XIX 17) называет прошедшего упанаяму «дваждырожденным» (двиджа); именно здесь впервые появляется этот термин, которому была впоследствии уготована столь исключительная судьба.

Второе рождение, очевидно, носит духовный характер, и более поздние тексты подчеркивают особую важность этого факта. Согласно Законам Ману (II 144), тот, кто передает послушнику слова Веды (т.е. *брахман*), должен почитаться как отец и мать; именно он, а не родитель ребенка, есть его настоящий отец (II 146); *истинное* рождение,[3] или «рождение для бессмертия», происходит при произнесении формулы *савитри* (II 148). В течение всего периода учебы у наставника ученик (*брахмачарин*) обязан соблюдать определенные правила: он выпрашивает пищу для себя и для учителя, соблюдает целомудрие и т.п.

Торжественные ритуалы представляют собой чрезвычайно сложные, но в целом однообразные, литургические системы. Подробное описание даже одной такой системы потребовало бы нескольких сотен страниц; с другой стороны, попытаться хоть как-то вкратце обобщить все жертвоприношения *шраута* также не имеет смысла. Простейшее из них — *агнихотра* («бросание в огонь»), когда в жертву Агни приносят молоко; это совершается на восходе и на закате. Некоторые ритуалы тесно связаны с космическими циклами: так называемые жертвоприношения «дождя и новой луны», сезонные церемонии (*чатурмасья*) и обряды, связанные с жертвованием первых плодов (*аграяна*). Но наибольшее значение имеют жертвоприношения сомы, свойственные исключительно ведийской религии. *Агнистома* («хвала

[2] Часть жертвы бросали в огонь, считая, что Агни таким образом передает ее богам. Остальное съедали жрецы, которые таким образом приобщались к божественной трапезе.

[3] Речь здесь идет об общеиндийской концепции, позже взятой на вооружение буддизмом. Отказываясь от своей фамилии, послушник становился «сыном Будды» (*сакьяпутто*). Ср. примеры в: *Eliade.* Naissances Mystiques, p. 114 sq.; *Gonda.* Change and continuity, p. 447 sq.

Агни») совершается раз в год, весной; обряд состоит из ряда предварительных действий и трех дней «почитания» (*упасад*). Самое важное предварительное действие — *дикша*, священный акт, в процессе которого приносящий жертву как бы рождается заново. Истинную значимость этого ритуала мы раскроем ниже. Сому выжимают утром, в полдень и вечером. Во время полуденного выжимания распределяют жертвоприношения (*дакшину*) — 7, 21, 60 или 1000 коров, иногда даже все достояние жертвователя. На праздник приглашены все боги; они принимают в нем участие сначала по отдельности, затем все вместе.[4]

Есть и другие жертвоприношения сомы: одни длятся не более дня, другие не менее двенадцати дней, некоторые могут длиться целый год, теоретически иногда даже двенадцать лет. Помимо этого, существовали системы ритуалов, включавшие связанные с сомой церемонии, например, *махаврата* («великое наблюдение»), состоявшая из музыки, танцев, театральных жестов, диалогов и непристойных сцен (жрец балансирует на качелях, происходит половое сношение и пр.) *Ваджапейя* («напиток победы») — это целый мифо-ритуальный сценарий, исполнение которого занимает от семнадцати дней до года. В него, в частности, входят гонки на семнадцати колесницах, «восхождение на солнце» (когда приносящий жертву и его супруга торжественно взбираются на священный столб) и т.д. Посвящение на царство (*раджасуйя*) — это тоже элемент ритуальной системы, в центре которой находится сома. Здесь также можно наблюдать множество ярких эпизодов, например, когда царь разыгрывает набег на стадо коров, или когда он выигрывает у жреца в наперстки; по сути, однако, этот ритуал способствует мистическому перерождению Владыки (§74). С жертвоприношением сомы была, хотя и факультативно, связана также *агничаяна*, букв. «складывание (кирпичей для алтаря) огня». Священные тексты уточняют, что «некогда» в жертву при этом приносили четырех животных и одного человека, после чего их головы замуровывали в первой кладке. Подготовительные церемонии занимали целый год. Сам алтарь, составленный из 10800 кирпичей, уложенных в пять кладок, иногда имел форму птицы, что символизировало мистическое восхождение жертвующего на небо. Агничаяна послужила отправным пунктом для некоторых спекулятивных рассуждений на космогонические темы, впоследствии оказавших решающее влияние на индийскую философскую мысль. Принесение в жертву человека как бы повторя-

[4] В церемонию *агнистомы* довольно рано был включен другой ритуал, *праваргья*; он, однако, носил автономный характер, будучи посвященным укреплению солнца после сезона дождей. *Праваргья* скорее интересна своими «мистическими» особенностями, а также тем, что она представляет собой древнейшую разновидность *пуджи*, т.е. поклонения божеству, олицетворяемому каким-либо изображением. Ср. *J.A. van Buitenen.* The Pravargya, p. 25 sq., 38, passim.

ло самопожертвование Праджапати, а строительство алтаря символизировало сотворение мира (§75).

§73. Высшие жертвоприношения: *ашвамедха* и *пурушамедха*

Наиважнейший и самый знаменитый ведийский ритуал — «жертвоприношение коня», *ашвамедха*. Жертва эта могла исходить лишь от царя-победителя, который таким образом получал титул «Владыки мира». Впрочем, жертвенная благодать распространялась на все царство в целом; ведь на самом деле ашвамедха была призвана очистить всю страну от греха и обеспечить для нее плодородие и процветание. Предварительные церемонии растягиваются на целый год, в течение которого жертвенный скакун гуляет на свободе в окружении еще сотни коней; при этом четыреста юношей следят, чтобы он не приближался к кобылицам. Собственно ритуал длится всего три дня. На второй из них, после выполнения определенных церемоний (нужно показать коню кобылиц, запрячь его в колесницу, сын царя должен отвести его в стойло и т.д.), приносят в жертву много домашних животных. Наконец, посредством удушения умерщвляют и самого скакуна, который отныне считается живым олицетворением бога Праджапати, предлагающего самого себя в жертву. Труп обходят кругом четыре царицы, каждая в сопровождении сотни служанок; главная жена ложится рядом с ним и, накрывшись плащом, имитирует совокупление. Одновременно жрецы и остальные женщины, стоящие рядом, обмениваются непристойными шутками. Как только царица встает, коня и другие жертвы разделывают на части. На третий день исполняются все оставшиеся ритуалы, после чего жрецам раздают вознаграждение (дакшину), причем помимо всего прочего, им достаются также и четыре царицы, или, по крайней мере, женщины из их окружения.

Жертвоприношение коня, несомненно, имеет индоевропейское происхождение. Следы этого ритуала можно найти у германцев, иранцев, греков, латинян, армян, массагетов и далматинцев.*[63] Но лишь в Индии этот мифо-ритуальный сценарий занял столь значительное место в религиозной жизни и теологической мысли. По-видимому, изначально ашвамедха была весенним праздником, точнее, ритуалом, связанным с празднованием Нового Года. В его структуре видны элементы космогонического характера: во-первых, конь отождествляется с Космосом (=Праджапати) и его жертвоприношение символизирует (т.е. *воспроизводит*) акт творения, во-вторых, в текстах «Ригведы» и брахман подчеркивается связь коня с водой, а вода в Индии рассматривалась как по преимуществу космогоническая субстанция. С другой стороны, этот весьма сложный ритуал одновременно можно считать и эзотерической «мистерией». «На самом деле ашвамедха — это все, и тот, кто, будучи брахманом, не знает ничего об

ашвамедхе, не знает ничего ни о чем, это не брахман, и он заслуживает того, чтобы его лишили достояния» («Шатапатха-брахмана», XIII, 4, 2, 17). Жертвоприношение коня призвано возродить весь космос в целом, восстановив все общественные классы и всю общественную иерархию в их изначальном совершенстве.[5] Сам конь, олицетворяющий царскую силу (*кшатра*) и, помимо этого, отождествляемый также с Ямой, Адитьей (Солнце) и Сомой (т.е. с верховными богами), в каком-то смысле может считаться субститутом царя. Эти уподобления и субституции следует учитывать при анализе такого параллельного сценария, как *пурушамедха* («жертвоприношение человека»), который, кстати, имеет почти такую же структуру, как ашвамедха. В этом случае в жертву, помимо животных, приносили брахмана или кшатрия, которого покупали за цену в тысячу коров и сто коней. Он тоже целый год до жертвоприношения находился на свободе, а после убиения рядом с его трупом ложилась царица. С помощью пурушамедхи надеялись достичь всего того, чего не удавалось достичь с помощью ашвамедхи.

Не вполне ясно, совершалось ли это жертвоприношение хоть когда-нибудь на самом деле. Оно описывается в целом ряде шраутасутр, но лишь в «Санкхаяне» и «Вайтане» жертву предписывается умерщвлять. В прочих литургических трактатах говорится, что в последний момент человека отпускают, а вместо него убивают животное. Особо следует отметить, что во время пурушамедхи декламируют знаменитый космогонический гимн Пурушасукту (РВ X 90). Поскольку жертва отождествляется с Пурушей-Праджапати, то, соответственно, приносящий жертву уподобляется самому Праджапати. Указывалось на то, что мифо-ритуальный сценарий пурушамедхи имеет поразительные аналогии в германской традиции.[6] Так, будучи ранен копьем и провисев на Мировом Древе в течение девяти ночей, Один приносит себя «в жертву самому себе», чтобы достичь мудрости и овладеть магией («Hávamál», 138). Согласно Адаму Бременскому, автору XI в., такое жертвоприношение устраивалось в Уппсале каждые девять лет; в жертву при этом приносили животных и девять человек, умерщвляемых через повешение. Такая индоевропейская параллель наводит на мысль, что пурушамедха действительно могла претворяться в

[5] Во время жертвоприношения один из жрецов произносит такие слова: «Да возродится брахман в его святости!.. Да возродится царевич в царском величии, как герой, лучник, воитель, искусный в стрельбе, непобедимый на колеснице. Пусть возродится полной молока корова, могучим тягловый бык, быстрым конь, плодоносящей женщина, победоносным солдат, красноречивым юноша! Да будет героем сын приносящего эту жертву! Да благословит нас Парджанья во все времена обильным дождем! Да произрастет для нас в изобилии хлеб!» и т.д. («Ваджасанейи-самхита» XXII 22).

[6] Ср. *James L. Sauvé.* The Divine Victim, где цитируются отрывки из всех германских и санскритских источников, имеющих отношение к человеческим жертвоприношениям.

жизнь. Однако в Индии, где практика и теория жертвоприношения постоянно подвергались пересмотру, принесение в жертву людей в конечном итоге стало носить метафизический и даже сотериологический характер.

§74. Инициационная структура ритуалов: посвящение (*дикша*), посвящение на царство (*раджасуйя*)

Чтобы точнее оценить ритуалы шраута, необходимо сначала выяснить, на каких «инициационных» предпосылках они основаны. Любая инициация предполагает «смерть» и «возрождение» того, кто через нее проходит, т.е. его реинкарнацию в более совершенном виде. Ритуальная смерть требует либо «умерщвления», либо символического *regressus ad uterum* [возвращение в лоно, лат.] Эквивалентность этих методов означает, что «жертвенная смерть» отождествляется с «зачатием». «Шатапатха-брахмана» (XI 2.1.1) утверждает, что «человек рождается три раза: первый раз — от родителей, второй — когда приносит жертву... третий — когда он умирает и его кладут на костер, после чего он вновь обретает существование». На самом деле «смертей» гораздо больше, так как любой «дваждырожденный» за свою жизнь совершает определенное количество жертвоприношений шраута.

Посвящение (*дикша*) обязательно предваряет любое жертвоприношение сомы, но в принципе этот обряд может совершаться и в других случаях.[7] Не следует забывать, что жертвователь, принимающий дикшу, уже считается «дваждырожденным», поскольку он ранее прошел упанаяму, т.е. инициационный *regressus ad uterum*. Точно такой же возврат в состояние зародыша происходит и во время дикши. Действительно, «жрецы превращают в зародыш того, кому они даруют дикшу. Они опрыскивают его водой; вода — это семя мужчины... Они вводят его в специальный загон; загон — это матка того, кто дарует дикшу. Они облачают его в одежды; одежды — это амнион... Кулаки его сжаты; так и у зародыша кулаки сжаты до тех пор, пока он в утробе...», и т.д. (АБ I.3). Параллельные тексты также подчеркивают эмбриологические и «акушерские» черты этого ритуала. «Дикшита (т.е. осуществляющий дикшу) — это семя» («Майтраяни-самхита» III 6.1). «Дикшита — это зародыш, одеяние его — оболочка зародыша» и т.д. («Тайттирия-самхита» I 3.2). Постоянно напоминается о причинах необходимости такого *regressus ad uterum*: «Человек на самом деле

[7] Ср. Eliade. Naissances mystiques, p. 115 sq.; *Gonda.* Change and continuity, p. 315 sq. В «Ригведе» дикша не упоминается, но не стоит забывать, что литургические тексты не охватывают ведийскую религию в полном объеме; ср. *Gonda*, p. 349. С другой стороны, о ней говорится в «Атхарваведе» (XI 5.6), где брахмачарин называется «*дикшита*», т. е. «совершающий дикшу».

нерожденный. Лишь через жертвоприношение он рождается» (МС III 6.7).[8]

Такое мистическое перерождение, которое имеет место при каждом жертвоприношении, открывает для жертвователя возможность сравняться с богами. «Жертвующему суждено по-настоящему возродиться в небесном мире» (ШБ VII 3.1.12). «Прошедший посвящение сближается с богами и сам становится одним из них» (III 1.1.8). Там же говорится, что в процессе перерождения жертвователь, возрастая, покрывает собой все четыре стороны света, т.е. покоряет Вселенную (VI 7.2.11 и сл.). Одновременно с этим дикша также символизирует смерть: «проходя посвящение, он (жертвующий) умирает во второй раз» («Джайм.-упанишада брах.» III 11.3).[9] По другим источникам, «дикшита — это жертва» («Тайттирия-самхита» VI I.45), поскольку «жертвователь на деле приносит в жертву самого себя» («Айтарейя-брахмана» II 2). Таким образом, «прошедший посвящение — это жертва, которую предлагают богам» (ШБ III 6.3.19).[10] Пример подают сами боги: «О Агни, принеси в жертву свое тело!» (РВ VI 2.2); «Принеси самого себя в жертву, увеличив свое тело!» (X 81.5). Ибо «через жертву принесли боги Великую Жертву» (X 90. 16).

Таким образом, ритуальная смерть дает как возможность достичь божественного состояния после смерти реальной, так и гарантии более благополучного существования в этом мире. В ведийскую эпоху такое «обожествление» через принесение жертвы носило временный характер и ни в коем случае не обесценивало жизнь и человеческое существование. Напротив, через ритуальное восхождение к богам на небо приносящий жертву, а с ним все общество и природа в целом, получали благословение и обновлялись. Мы уже видели, каких результатов можно было достичь с помощью ашвамедхи (см. выше, сн. 5). Очевидно, что человеческие жертвоприношения в языческой Уппсале также ставили целью возрождение космоса и укрепление королевской власти. И все это достигалось через ритуал, который воспроизводил акт творения и означал одновременно смерть, зачатие и возрождение приносящего жертву.

Посвящение на царство индийских правителей (*раджасуйя*) носило более или менее аналогичный характер. Главные церемонии со-

---

[8] Естественно, у всех этих инициационных ритуалов есть параллели в мифологии: так, Индра, чтобы предотвратить рождение ужасного чудовища от союза между Речью (Вач) и Жертвой (Яджна), превратился в зародыша и проник в утробу Вач (ШБ III 2.1.18 sq.).

[9] Ср. также тексты, цитируемые в: *Gonda*, op. cit., p. 385.

[10] Жертвующий «бросает самого себя, как семя» (олицетворяемое песчинками) в домашний очаг, чтобы обеспечить свое перерождение на земле, после чего бросается на священный алтарь ради перерождения на Небе; ср. тексты, цитируемые в: *A. Coomaraswamy*. Atmayajña: Self-Sacrifice, p. 360.

вершались в период новогодних праздников. Помазанию предшествовал год дикши, а после него еще целый год длились завершающие церемонии. По всей видимости, раджасуйя — это набор ежегодных церемоний, призванных восстановить Вселенную в ее исходном виде. Центральная роль в этих церемониях принадлежала царю, поскольку, как любой человек, приносящий жертву-шраута, он в каком-то смысле заключал в себе космос. Различные фазы ритуала последовательно олицетворяли возвращение будущего правителя в зачаточное состояние, его созревание (в течение года) и мистическое возрождение в роли космократа, олицетворяющего одновременно как Праджапати, так и Вселенную в целом. «Зачаточный период» правителя соотносился с процессом созревания Вселенной; весьма вероятно, что первоначально он был связан с периодом созревания урожая. Во второй фазе ритуала формировалось новое тело правителя, т.е. символическое тело, которое правитель обретал либо посредством мистического бракосочетания с кастой брахманов или с народом (что позволяло ему вновь родиться из их чрева), либо через союз мужских и женских вод или союз золота (символизирующего огонь) и воды.

Третья фаза состояла из серии ритуалов, благодаря которым царь получал владычество над тремя мирами; иначе говоря, он воплощал собой Вселенную и одновременно утверждался в роли Творца. Когда Владыка поднимает руку, это носит космогонический смысл, поскольку символизирует воздвижение Мировой Оси. В момент помазания царь стоит на троне с воздетыми руками: он олицетворяет космическую ось, выходящую из пупа земли (т.е. из трона — Центра Вселенной), и касается неба. Окропление водой — это Вода, спускающаяся с Неба по Мировой Оси (царю), чтобы оплодотворить Землю. Далее царь делает по одному шагу к каждой из четырех сторон света и символически обращается к зениту. Таким образом он получает в свое владение четыре стороны света и времена года, иначе говоря, становится повелителем всего пространственно-временного континуума Вселенной.[11]

Прослеживается, с одной стороны, тесная связь между ритуальной смертью и перерождением, а с другой — между космогонией и возрождением мира. Все эти идеи заключены в космогонических мифах, которые будут проанализированы ниже. Идеи эти будут разрабатываться в дальнейшем авторами брахман в свойственном им ключе, т.е. в форме неиссякаемой хвалы Жертвоприношению.

[11] Ср. *J.C. Heesterman*. The Ancient Indian Royal Consecration, pp. 17 sq., 52 sq., 101 sq.

§75. Космогония и метафизика

Ведийские гимны излагают или упоминают несколько моделей космогонии. Речь идет о мифах достаточно распространенных, зафиксированных на различных уровнях культуры. Любая попытка выяснить происхождение какой-либо из этих моделей была бы тщетной, так как даже те из них, которые предположительно пришли в Индию вместе с ариями, имеют параллели в более древних, точнее, более «примитивных» культурах. Как и другие религиозные идеи и верования, космология, особенно в архаических обществах, передавалась «по наследству» с древнейших времен. Для нас особое значение должно представлять то, как индийцы интерпретировали и переосмысливали некоторые космогонические мифы. Не будем при этом забывать, что о древности той или иной модели космогонии нельзя судить по возрасту первых памятников, в которых она зафиксирована. Так, один из самых древних и наиболее распространенных мифов, так называемый «космогонический скачок», приобрел в Индии популярность довольно поздно — в эпоху создания эпоса и написания пуран.

Основные виды космогонии, вдохновлявшие ведийских поэтов и теологов, сводятся к четырем, которые можно обозначить так: 1) творение через оплодотворение первичных Вод; 2) творение через расчленение доисторического великана Пуруши; 3) творение, отталкивающееся от единого-целого (бытия и небытия одновременно); 4) творение через отделение Неба от Земли.

В знаменитом гимне «Ригведы» (X 121) бог, называемый Хираньягарбха (золотой зародыш), парит над поверхностью Воды, затем погружается в Воду и оплодотворяет ее, в результате чего на свет появляется бог огня Агни (строфа 7). «Атхарваведа» (X 7.28) отождествляет золотой зародыш с Мировым Столбом — *скамбхой*. В «Ригведе» (X 82.5) первый зародыш, созревший в Воде, отождествляется с «Вселенским Ремесленником», Вишвакарманом, божественным героем, мастером на все руки — уподобление достаточно отдаленное. В этих примерах мы имеем дело с различными вариантами исходного мифа, где золотой зародыш считался семенем бога-творца, летающего над первозданной Водой.[12]

Вторая космогоническая тема, впоследствии радикально пересмотренная с точки зрения своей ритуальной значимости, развивается в не менее известном гимне Пурушасукта (РВ X 90). Доисторический великан Пуруша («Человек») изображается одновременно как космическое пространство (строфы 1-4) и как двуполая Сущность. На самом

[12] В классической Индии образ золотого зародыша трансформируется в мировое Яйцо, порожденное Водой (так уже в упанишадах: «Катха-упанишада» IV 6; «Шветашвара» III 4.12).

деле (строфа 5) Пуруша порождает женскую творящую Энергию вирадж, после чего сам становится ее сыном.[13] Собственно акт творения происходит в результате космического жертвоприношения. Боги приносят в жертву «Человека», и из его расчлененного тела появляются животные, литургические элементы, общественные классы, земля, небо, боги: «Рот его стал Брахманом, из рук его появился Воин, из бедер — Ремесленник, из ног — Служитель» (строфа 12).*[64] Небо появилось из его головы, земля — из ног, луна — из мыслей, солнце из взгляда, Индра и Агни — из его рта, ветер — из дыхания и т.д. (строфы 13-14).

Исключительность этой жертвы подчеркивается в последней строфе (16): «Боги принесли жертву ради жертвы», т.е. Пуруша одновременно был и жертвой, и божеством, которому эта жертва посвящалась. Из гимна, таким образом, следует, что Пуруша предшествует акту творения и превосходит его, несмотря на то, что Вселенная, жизнь и человек берут начало в его собственном теле. Другими словами, Пуруша одновременно трансцендентен и имманентен; подобная парадоксальность в принципе свойственна индийским космогоническим божествам (ср. Праджапати). Космогония этого конкретного мифа (творение происходит через принесение в жертву антропоморфного божества), параллели которому можно найти в Китае (Паньгу), у древних германцев (Имир) и в Месопотамии (Тиамат), чрезвычайно архаична, и Пурушасукта послужила основой для огромного количества различных толкований. Поскольку в архаических обществах миф считается идеальной моделью любого творческого акта, этот гимн был одним из элементов в составе ритуалов, сопровождавших рождение сына, закладывание храма (который к тому же строился как подобие Пуруши), а также в очистительных ритуалах обновления.[14]

В самом знаменитом гимне «Ригведы» (X 129) космогония предстает перед нами в метафизическом аспекте. Поэт спрашивает себя, как Бытие могло выйти из Небытия, ведь первоначально «не было несущего, и не было сущего тогда» (I 1). «Не было ни смерти, ни бессмертия тогда» (т.е. ни человека, ни богов). Было лишь одно неразделимое начало, называемое «Нечто Одно». «Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно, и не было ничего другого, кроме него» (строфа 2). «Мрак был сокрыт мраком вначале», однако космический жар (*tapas*, возникающий в результате аскезы) породил «Одно», «возможность» (*абху*), т.е. «зародыш», «заключенное в пустоту» (читай: окруженное изначальными водами). Из этого зародыша, «возможности» развилось Желание (*кама*), и «это было первым семенем

[13] Вирадж — одна из Шакти. В «Брихадараньяка-упанишаде» (IV 2.3) она называется супругой Пуруши.

[14] См. отсылки к текстам в: *J. Gonda.* Viśnuism and Śivaism, p. 27.

(*ретас*) Сознания (*манас*)», поразительное утверждение, предвосхитившее один из главных тезисов индийской философии. Поэты путем размышления «происхождение сущего в не-сущем открыли» (4). Далее «первое семя» разделилось на «низ» и «верх», т.е. на мужское и женское начала (ср. РВ X 72.4). Однако остается загадка «вторичного творения», т.е. творения на уровне феноменов. Боги были созданы *позже* (6), следовательно, они не творили мир. Поэт заканчивает гимн вопросом: «Тот, кто наблюдает за этим (миром) с высоты, только тот знает (т.е. знает происхождение «второго творения») — или же не знает?».

Этот гимн представляет собой высшую точку ведийской теоретической мысли. Аксиома о существовании непознаваемой Высшей Сущности («Одно»,[15] «Это»), которая предшествует как богам, так и акту Творения, позже будет развита в упанишадах и в различных философских системах. «Одно», как и Пуруша из «Ригведы» (X 90), предшествует Вселенной и создает мир из самого себя, не теряя при этом своей трансцендентности. Следует запомнить идею, имеющую огромное значение для позднейшей индийской спекулятивной мысли: как *Вселенная*, так и *сознание* проистекают из творческого *желания (камы)*. Здесь заложены основы и философии санкхьи-йоги, и буддизма.

Четвертый космогонический миф (отделение Неба от Земли, или расчленение Вритры Индрой) схож с сюжетом Пурушасукты: и в том, и в другом случае речь идет о насильственном разрыве «единства» с целью сотворения или обновления мира. Тема эта очень древняя, и в дальнейшем она получила множество замечательных толкований в самых разных контекстах. Как мы уже видели (§68), акт творения, совершаемый Индрой в процессе убиения и расчленения изначального Дракона, является моделью для столь разных действий, как, с одной стороны, строительство дома, с другой — ораторское состязание.

Последний из приводимых нами вариантов — сотворение мира божественной сущностью («Вселенским Ремесленником») Вишвакарманом (РВ X 81), который изготовляет вселенную подобно скульптору, кузнецу или плотнику. Однако ведийские поэты обычно привязывают этот мотив (столь хорошо известный другим религиям) к теме «творения через жертву», ставшей популярной из-за Пурушасукты.

Такое разнообразие моделей космогонии вполне согласуется с разнообразием традиционных учений о теогонии и происхождении человека. Согласно «Ригведе», боги либо были порождены изначальной четой Неба и Земли, либо же появились из первозданных водных

[15] Уже в «Ригведе» заметна тенденция сведения всего множества богов к единому божественному началу: «то, что есть Одно, вдохновенными поэтами зовется множеством» (I 164.46).

массивов или из небытия. В любом случае, их существование началось лишь после того, как мир уже был сотворен. Поздний гимн (X 63. 2) повествует, что боги появились на свет от богини Адити, из Воды и Земли, но не все из них были бессмертны. «Ригведа» уточняет, что дар бессмертия был получен ими от Савитри (IV 54.2) или же от Агни (VI 7.4), или из-за того, что они выпили сому (IX 106. 8). Индра достиг бессмертия через аскезу (тапас; X 167. 1); «Атхарваведа» говорит, что и остальные боги достигли его таким же образом (XI 5.19; IV 11.6). Согласно же брахманам, боги стали бессмертными, принеся определенные жертвы.

Люди также произошли от первозданной четы Неба и Земли. Их легендарный предок — Ману, сын бога Вивасвата, первый человек, принесший первую жертву (РВ X 63.7). По другой версии, люди произошли от двух детей Вивасвата, Ямы и его сестры Ями (X 10). Наконец, как мы видели, в Пурушасукте (X 90.12) говорится, что люди (т.е. четыре общественных класса) произошли из органов принесенного в жертву изначального Великана. Первоначально люди также могли стать бессмертными с помощью жертв; однако затем боги решили, что это бессмертие должно быть исключительно духовным, т.е. даруемым лишь после смерти человека (ШБ X 4.3.9). Есть в мифологии и другие объяснения того, откуда взялась смерть. В Махабхарате, например, говорится, что смерть придумал Брахма для того, чтобы облегчить Землю, которая уже была перегружена человеческой массой, грозившей потопить ее в океане (VI 52-54; XII 256-58).

Некоторые индийские мифы, рассказывающие о рождении богов и людей и о потере или обретении бессмертия, имеют параллели в преданиях других индоевропейских племен, да и вообще во многих традиционных культурах. Но лишь в Индии эти мифы стимулировали появление новых элементов в культуре жертвоприношений, а также развитие различного рода умозрительных построений и теоретической философской мысли, которая, в свою очередь, вызвала к жизни принципиально новое религиозное сознание.

§76. Учение о жертвоприношении в брахманах

Пурушасукта послужила одновременно отправным пунктом и основным аргументом в теории жертвоприношения, разработанной в брахманах (ок. 1000-800 гг. до н.э.). Как Пуруша отдает себя богам и жертвует собой, чтобы сотворить Вселенную, так и Праджапати погибает от смертельного «истощения» после акта космогонии. Праджапати, в том виде, в котором он предстает в брахманах, кажется нам плодом философских измышлений, но на самом деле эта фигура весьма архаична. Этот «Властелин Созданий» сближается с великими мировыми богами — отчасти с «Одним» из «Ригведы» (X 129), отчасти с Вишвакарманом; но прежде всего это развитие образа Пуруши. Более

того, о единстве Пуруши и Праджапати свидетельствуют и сами тексты: «Пуруша — это Праджапати; Пуруша — это Год» («Джайм.-брахмана» II, 56; ср. ШБ VI 1.1.5). В начале Праджапати был пассивным Единством-Целым, чисто духовной сущностью. Однако желание (*кама*) заставило его размножиться и воспроизвести самого себя (ШБ VI 1.1). Через аскезу (*манас*, букв. «жара») он «разогрелся» до предельной температуры и своей эманацией сотворил Вселенную;[16] реально подразумевается либо процесс потения, как в некоторых первобытных моделях космогонии, либо выброс семени. Первым был сотворен *брахман*, т.е. Тройное Знание (три Веды), затем из Слова была создана Вода. Желая воспроизвести себя еще раз с помощью Воды, он проник в нее, и на свет появилось яйцо, скорлупой которого была Земля. Затем были созданы боги, чтобы населять Небо, и асуры, чтобы населять Землю, и т.д. (XI 1.6.1 и сл.).[17]

Праджапати подумал: «Ведь на самом деле я создал свое подобие, то есть Год». Вот почему говорят: «Праджапати — это Год» (XI 1.6.13). Отдав свою изначальную сущность (*атман*) богам, он создал подобие самого себя, то есть жертвоприношение, и вот почему люди говорят: «Жертвоприношение — это Праджапати». Уточняют также, что суставы (*парвам*) мирового тела Праджапати — это пять времен года и пять кладок в алтаре огня (ШБ VI 1.2).

Такое тройное отождествление Праджапати со *Вселенной, временным циклом* (Год) и *алтарем огня* — важнейшая инновация брахманической теории жертвоприношения. Речь идет об очевидном упадке концепции, формировавшей ведийский ритуал; эта принципиально новая идея подготовляет почву для открытий, которые позже сделают авторы упанишад. Основная идея заключается в том, что Праджапати, творящий по мере своего «разогревания» методом регулярных «выбросов из себя», постепенно истощается и в конце концов изничтожает сам себя. Два ключевых понятия, *манас* (аскетический жар) и *висридж* (разбрасывание в пространстве), возможно, обладают и косвенными сексуальными коннотациями, так как аскеза и сексуальность в индийской религиозной мысли неразрывно связаны друг с другом. В данном мифе космогония предстает как акт биологического характера — мир и жизнь истощаются уже в силу собственного существования, так как это естественно.[18] Истощение Праджапати описывается с

[16] Здесь употребляется термин *visṛj* (от корня sṛj «выбрасывать»); приставка *vi-* означает движение, направленное во все стороны.

[17] В других текстах уточняется, что Небо вышло из его головы, атмосфера — из груди, Земля — из ног (ср. *Gonda.* Les Religions de l'Inde, I, p. 226); это, конечно, вторичная аналогия с жертвоприношением Пуруши, но аналогия эта носит системный характер.

[18] Известно, что подобные представления были свойственны и доисторическим обществам, прежде всего земледельцам палеолита.

потрясающей художественной силой: «Когда Праджапати испустил из себя живые существа, суставы его были расчленены. Ведь Праджапати — это Год, и суставы его — это сочленения дня и ночи (т.е. заря и сумерки), полная луна и новая луна, и начала времен года. Лишенный суставов, он не мог подняться, и боги вылечили его с помощью (ритуала) агнихотры, скрепив его члены» (ШБ I 6.3. 35-36). Другими словами, «сборка» и восстановление мирового тела Праджапати оказались возможны лишь благодаря жертвоприношению, т.е. лишь после строительства жертвенного алтаря для агничаяны (§72). В том же памятнике (X 4.2.2) уточняется, что «Этот Праджапати, Год, состоит из 720 дней и ночей; вот почему в алтаре 360 ограждающих камней и 360 кирпичей». «Этот Праджапати, который лишился суставов, (теперь) стал этим алтарем огня, построенным здесь». Жрецы восстанавливают «подобие» (санскри) Праджапати, постепенно складывая алтарь из кирпичей. Коротко говоря, *каждое жертвоприношение воспроизводит исходный акт творения и обеспечивает существование Вселенной в следующем году.*

Таков основной смысл жертвоприношения в брахманах — восстановить «расчлененный» космос, «истощенный» из-за разрушительного действия циклического времени (Года). С помощью жертвы, т.е. благотворной деятельности жрецов, достигается уверенность в том, что мир не разобщен, здоров и плодороден. Так по-новому применяется древняя идея, согласно которой акт творения происходит заново каждый год (или, по крайней мере, с четкой периодичностью). Заодно оправданным можно считать высокое положение брахманов, убежденных в чрезвычайной важности ритуалов. Ведь «солнце не взошло бы, если бы жрец на заре не принес жертву огню» (ШБ II 3.1.5). Ведийские боги в брахманах либо игнорируются, либо считаются вторичными по сравнению с магическими силами, управляющими жертвоприношением. Так, утверждается, что первоначально боги были смертными («Тайттирия-самхита», VIII 4.2.1 и сл.); бессмертие и божественность они получили лишь благодаря жертвам (VI 3.4.7; VI 3.10.2 и сл.). Отныне все объясняется таинственной силой ритуала — происхождение и сущность богов, сакральное могущество, знание, благополучие в этом мире и бессмертие в мире ином. Однако жертва должна приноситься согласно правилам и обязательно с верой; стоит лишь чуть-чуть усомниться в ее эффективности, и последствия могут быть плачевными. Это грандиозное учение о ритуале одновременно является и космогонией, и теогонией, и сотериологией; чтобы проиллюстрировать все это наглядными примерами, авторы брахман плодят миф за мифом, фрагмент за фрагментом, либо переосмысляя их с новой точки зрения, либо создавая новые, причем отталкиваться они могут и от неправдоподобной этимологии, и от ученой аллюзии, и от какой-нибудь загадки.

§77. Эсхатология: отождествление с Праджапати через жертвоприношение

И все же весьма рано созревает и другая идея: жертвоприношение не только «реставрирует» Праджапати и продлевает существование мира, « с его помощью можно еще и вызвать к жизни неуничтожимую духовную «сущность» — *атман*. Жертвоприношение, помимо своих космогонических и эсхатологических функций, также открывает дорогу к принципиально новому способу существования. Построив алтарь огня (агничаяна), жертвующий отождествляет себя с Праджапати; точнее, Праджапати и жертвующий сливаются друг с другом в процессе ритуала — алтарь есть Праджапати, и в то же время сам жертвующий также становится этим алтарем. Благодаря магической силе ритуала жертвующий получает новое тело и поднимается на Небо, где он рождается во второй раз (ШБ VII 3.1.12), и достигает «бессмертия» (X 2.6.8). Таким образом, после смерти он вернется к жизни, «не-смерти», обретет особый вид существования, не подвластного Времени. Главное здесь — собственно говоря, в этом основной смысл ритуала — это стать «целым» (*сарва*), «единым», и сохранить эту целостность после смерти.[19]

«Собирая воедино» (*сандха, санскри*) Праджапати, жертвующий тем самым укрепляет и объединяет себя самого, т.е. становится «целым». Как бог в процессе жертвоприношения восстанавливает свою сущность (атман), так и жертвователь восстанавливает свою («Каушитаки-брахмана» III 8). Такое «изготовление» атмана чем-то напоминает воссоединение Праджапати, расчлененного и истощенного после акта творения. «Сущность»–атман заключается в комплексе ритуальных действий (*карма*), в том случае, когда они произведены успешно. Имеется в виду, что как психическая, так и физиологическая деятельность жертвующего в процессе ритуала должна быть собранной и единой; из суммы его деяний как раз и складывается атман (АБ II 40. 1-7), и только благодаря своему атману жертвователь обретает бессмертие. Боги также обрели бессмертие через жертвоприношение, в результате которого они пришли к своему брахману (ШБ XI 2.3.6). Отсюда следует, что брахман и атман — одно и то же, что и утверждалось еще в эпоху текстов брахман.[20] Это подтверждается и рядом других отождествлений: Праджапати и алтарь огня уподобляются «Ригведе»; слоги «Ригведы» уподобляются кирпичам, из которых состоит алтарь. Но поскольку и сам брахман сравнивается с 432.000 сло-

[19] Ср. *Gonda*. Les Religions de l'Inde, I, p. 236 sq.
[20] Ср. *Lilian Silburn*. Instant et Cause, p. 74 sq.

гами «Ригведы», то отсюда следует, что брахман равен Праджапати и в конечном итоге равен жертвующему, т.е. его атману.[21]

Праджапати (Брахман) и атман — это одно и то же уже постольку, поскольку оба были образованы в результате «восстановления», хотя и из разных материалов: Праджапати-Брахман — из кирпичей алтаря, атман — из органических и психоментальных функций.[22] Но важно подчеркнуть, что *в конечном итоге образцовой моделью «воссоздания» атмана оказывается именно космогонический миф.* Тот же принцип используется и в различных йогических учениях, где он отвечает за «концентрацию» и «сведение воедино» всех телесных функций, дыхания и психоментальной деятельности.

Открытие единства Самого (атмана) и Брахмана будет в дальнейшем неустанно эксплуатироваться и оцениваться с разных сторон в упанишадах (§80). Заметим, что в текстах брахман термин «брахман» используется для обозначения космического жертвоприношения и далее переносится на обозначение таинственной силы, управляющей Вселенной. Но значение этого термина было эксплицитно объяснено уже в Ведах, где Брахман назывался неуничтожимым, неподвижным, основой, первоначалом любого существования. Любопытно, что в нескольких гимнах «Атхарваведы» (X 7.8 и др.) Брахман уподобляется *скамбхе* (букв. «опора», «подпорка», «столб»); другими словами, Брахман — это *Основа*, поддерживающая мир, одновременно представляемая как мировая ось и онтологический фундамент. «В скамбхе лежит все то, что принадлежит духу (*атманват*), все то, что дышит» (AB VII 8. 2). «Кто познает брахмана в человеке, тот знает высшую сущность (*парамештхин* — Владыка); кто знает высшую сущность, тот знает скамбху» (X 8.43). Таким образом, мы выделяем абсолютную реальность — Брахмана, который считается Мировым Столпом, опорой, основой. Термин *пратиштха*, обозначающий все эти понятия, повсеместно встречается уже в ведийских текстах. С Брахманом-началом отождествляется и брахман-жрец, ибо ему открыто устройство и происхождение Вселенной, и он знает Слово, которым все это выражено; ведь Слово — *Вач* — может обратить любого человека в брахмана (так утверждается уже в «Ригведе» X 125. 5). «Рождение брахмана — бесконечное воплощение *дхармы*» (Законы Ману I. 98).[23]*[65]

---

[21] В одном тексте из «Шатапатха-брахманы» (X 6.3.2) говорится о «золотом Пуруше», который находится в сердце человека и подобен зернышку риса или проса —и в то же время он больше, чем небо, больше, чем эфир, земля и все прочие вещи: «этот *сам* Духа —это мой *сам*; после смерти я достигну этого *самого*». Текст этот крайне важен, так как, с одной стороны, Пуруша отождествляется с брахманом, с другой —уже четко утверждается равенство атмана и брахмана.

[22] Ср. *L. Silburn.* Op. cit., p. 104 sq.

[23] См.: *Eliade.* Yoga, p. 125 sq. Ср. др. тексты в: *J. Gonda.* Notes on Brahman, p. 52.

Отдельная группа священных текстов, так называемые *араньяки* (букв. «лесные труды»), позволяет нам проследить переход от примата системы жертвоприношений (*карма-канда*), провозглашаемого в брахманах, к примату метафизического познания (*джняна-канда*), провозглашенного в упанишадах. Араньяки изучались тайно, в лесу, вдали от селений; основной упор в этих текстах делался уже на изучении Себя, на смысле жертвоприношений, а не на конкретных аспектах ритуала. Согласно араньякам, боги заключены в человеке, т.е. противопоставление микро- и макрокосма, на котором основана ведийская философия, переосмысляется как параллелизм между богами, обитающими во Вселенной, и богами, присутствующими в человеческом теле (ср. «Айтарейя-араньяка» I 3.8; II 1.2; III 1.1; «Шанкхаяна-араньяка» VII 2 и сл.; VI 2 и т.д.) Отсюда следует, что такое «перемещение жертвоприношения во внутренний мир» (ср. §78) позволяет одновременно посвящать жертвы «внешним» и «внутренним» богам. В конечном итоге идеальным результатом считается слияние (*самхита*) всех божественно-космических уровней и всех психологических и физиологических функций человека. И из всех этих уподоблений и отождествлений, наконец, делается вывод, что «сознание Самого (*праджняатман*) есть то же самое, что Солнце» («Айтарейя-араньяка» III 2.3; «Шанкхаяна-араньяка» VIII 3-7). Это дерзкое сравнение будет позже развиваться авторами упанишад.

§78. *Тапас*: техника и диалектика самоистязания

Тема аскезы, тапаса, затрагивалась в этой главе уже несколько раз, поскольку невозможно обсуждать индийских богов, мифы или ритуалы, не упоминая при этом о ритуальном «разогревании» — «жаре», вырабатываемом в процессе самоистязания. Сам термин «*тапас*» (от корня *тап* «греть», «кипеть») в чистом виде засвидетельствован уже в «Ригведе» (см., например, VIII 59.6; X 136.2; 154.2.4; 167.1; 109.4 и т.д.) Очевидно, он восходит к индоевропейской традиции, поскольку и в других индоевропейских культурах «ужасный жар», «ярость» (*menos, furor, ferg, wut*) играет важную роль в героических ритуалах.[24] Заметим, что «разогревание» встречается и среди шаманов и магов в первобытных культурах, где оно достигается с помощью различных психических и физиологических приемов, в частности, его дает чрезвычайно острая пища.[25] Обретение магико-религиозной «мощи» возможно только при наличии очень сильного внутреннего жара; сама эта «мощь» обычно выражается терминами, имеющими значение «жар», «горение», «раскаленность» и т.д.

[24] Ср.: *Eliade*. Yoga, p. 114, n. 1.
[25] См. несколько примеров в: *Eliade*. Chamanisme (2 ed.), p. 369 sq.

Мы приводим эти факты прежде всего с целью подчеркнуть глубокую древность и широкое распространение самоистязаний типа тапаса. Впрочем, это совершенно не означает, что индийская аскеза имеет неарийское происхождение; напротив, индоевропейцы, и прежде всего индийцы ведийской эпохи, лишь различным образом переосмыслили те доисторические обычаи, которые были ими унаследованы. Но уточним также, что нигде, кроме как в Индии, ритуальное «разогревание» не обрело столь важного статуса, сохранившегося вплоть до наших дней.

Аскетическое «разогревание», берет за образец, по-видимому, образы, символы и мифы, так или иначе связанные с жарой, которая «печет» урожай и согревает яйца, чтобы из них вылупились птенцы; сексуальное возбуждение, особенно исступление оргазма; наконец, огонь, зажигаемый путем трения друг о друга двух деревянных палочек. Тапас рассматривается как «творческое начало» в нескольких смыслах — космогоническом, религиозном, метафизическом. Как мы уже видели, Праджапати творит мир, «разогреваясь» посредством тапаса, а наступающее в результате истощение похоже на усталость от полового акта (§76). В своем ритуальном аспекте тапас обеспечивает «перерождение», т.е. переход из этого мира в мир богов, из области профанного в область сакрального. Помимо этого, аскеза помогает созерцателю «высидеть» тайны эзотерического знания и открывает ему глубочайшие истины. (Так, Агни предоставляет соблюдающему тапас «жар головы», т.е. делает его ясновидящим).

Аскеза коренным образом изменяет образ жизни человека, ее практикующего; она сообщает ему сверхчеловеческую «мощь», которая может достигать невероятных, иногда «демонических»[26] масштабов. Прелиминарии важнейших жертвоприношений, церемонии инициации, обучение брахмачарина — все это требовало тапаса. Как правило, суть тапаса — это пост, бдение у огня или стояние под солнцем, реже принятие одурманивающих веществ. Но «разогревания» можно добиться и через задержку дыхания; здесь можно, в частности, провести смелую аналогию между ведийским ритуалом и практикой йоги — исходя прежде всего из спекуляций на тему жертвоприношений, содержащихся в брахманах.

Сравнение жертвоприношения с тапасом появилось очень рано, когда было объявлено, что боги достигли бессмертия не только с помощью жертв (§76), но и с помощью аскезы. Если в ведийской рели-

[26] Термин *шанти* обозначает на санскрите спокойствие, умиротворенность духа, отсутствие страстей, облегчение страданий; он происходит от корня *шам*, первоначальный смысл которого был «гасить огонь, усмирять гнев, снимать температуру», а также «успокаивать жар», вызванный демонической *мощью*; ср. *D. J. Hoens.* Śānti, особ. p. 177 sq.

гии богам предлагают сому, топленое масло и священный огонь, то в аскетической практике они получают «внутреннюю жертву», когда возлияния и ритуальные объекты заменяются физиологическими функциями. Так, дыхание часто называют «непрерывным возлиянием».[27] Существует даже термин *пранагнихотра*, т.е. «жертва огню [посредством] дыхания» («Вайкханасасмарта-сутра» II 18). Из этой концепции «внутренней жертвы» было сделано множество выводов; так, даже самые эксцентричные аскеты и мистики смогли с ее помощью не выпасть из лона брахманизма, а позже — из лона индуизма. С другой стороны, та же концепция была принята и «жителями леса», т.е. брахманами-аскетами (*санньяси*), которые, тем не менее, не отказывались от своего общественного статуса «домохозяев».[28]

В целом можно сказать, что понятие «тапас» действует на самых разных уровнях. С одной стороны, следуя специфическим особенностям индийского духа, космические структуры и явления уподобляются органам и функциям человеческого тела, а также объектам, связанным с жертвоприношением (алтарю, огню, жертвам, ритуальным инструментам, литургическим формулам и т.д.). С другой стороны, аскеза, которая уже с древнейших времен подразумевала целую систему соответствий между микро- и макрокосмом (дыхание сравнивается с ветром и т.д.), уподобляется жертвоприношению. Некоторые виды аскезы, например, задержка дыхания, вообще считаются выше жертвоприношения; говорится, что их результаты ценнее, нежели «плоды» жертвы. Однако все эти сравнения и уподобления имеют реальную ценность, т.е. становятся *действительными и эффективными* в религиозном отношении, лишь в том случае, если осознается суть диалектики, на которой они основаны.

В конечном итоге, мы имеем дело с совокупностью структур, которые, с одной стороны, подобны друг другу, с другой —расклассифицированы в соответствии с иерархической системой ценностей. Жертвоприношение уподобляется *аскезе*; однако, начиная с определенного момента, главное — это *понять* тот принцип, который лежит в основе всех этих уподоблений. Уже в упанишадах понимание, «знание» (*джняна*) возводится в ранг высших ценностей, а система жертвоприношений и вся проистекающая из нее мифологическая теология

[27] Действительно, «когда человек говорит, он не может дышать, и тогда он жертвует свое дыхание слову; когда человек дышит, он не может говорить, и тогда он жертвует свое слово дыханию. Вот две жертвы непрерывных и вечных; и во сне, и бодрствуя, человек жертвует их без перерыва. Все прочие жертвы имеют конец и суть лишь часть деяний (*karman*). Древние знали это истинное жертвоприношение и не совершали агнихотру» («Каушитаки-брахмана-упанишада» II 5). Согласно «Чхандогья-упанишаде» (V 19-24), истинная жертва —это жертва дыханию: «тот, кто приносит агнихотру, не зная этого, подобен тому, кто... приносит жертву в золе» (V 24.1).

[28] Их религиозные взгляды отражены, хотя и достаточно туманно, в араньяках.

утрачивает первоначальную значимость. Но даже и эта система, основанная на примате «понимания», не сумеет удержать завоеванные позиции, по крайней мере, среди определенных слоев общества. Так, сторонники йоги будут уделять основное внимание аскезе и достижению «мистического» состояния, некоторые же приверженцы «экстаза» и теизма (*бхакти*) вообще станут полностью или частично отвергать как брахманистский ритуал и метафизические теории упанишад, так и аскезу (тапас) и технику йоги.

Эта диалектика, в рамках которой были открыты бесчисленные аналогии, уподобления и соответствия на всех уровнях человеческого опыта (физиологическом, психологическом, ритуальном, символическом, мистическом и т.д.), представляет собой продукт ведийской, если не праиндоевропейской, эпохи. Однако роль ее далеко не ограничивается этими эпохами; как мы увидим ниже, «творческие» возможности ее ярче всего выступают в период религиозных и метафизических кризисов, т.е. в те моменты, когда та или иная традиционная система приходит в упадок и ее ценности рушатся.

§79. Аскеты и «экстатики»: *муни, вратья*

Ритуальное самоистязание — неотъемлемый элемент ведийской религии, но нельзя упускать из виду, что существовали и другие типы практики аскетов и «экстатиков», о которых древние тексты говорят крайне неохотно. Некоторые из этих личностей были для арийского общества маргиналами, хотя и не считались «еретиками». Но были и другие, которые могли восприниматься как «чужаки», несмотря на то, что невозможно установить, принадлежали ли они к слоям аборигенов или же лишь представляли религиозные концепции некоторых арийских племен, отошедших от ведийской традиции.

Так, в одном гимне «Ригведы» (X 136) говорится об аскете (*муни*) с длинными волосами (*кешин*); он одет в «бурую грязь» и «опоясан ветром» (т.е. наг), и в него «входят боги». При этом он восклицает: «Во хмелю экстаза нас подхватывает ветер; вы, смертные, видите лишь наше тело» (строфа 3). Муни летает по воздуху, он — конь ветра-стихии (Вата) и друг Вайю (бога ветра). Он обитает у берегов двух океанов, океана восхода и океана заката (строфа 5; ср. AB XI 5.6 и т.д.). «Он идет по следу апсар, гандхарвов и диких зверей, он понимает их мысли» (строфа 6). Он «пьет вместе с Рудрой из чаши с ядом» (строфа 7). Это типичный образец экстаза: дух муни покидает тело, проникает в мысли полубожественных сущностей и диких животных и обитает в «двух океанах». Упоминание о коне ветра и о богах, которые заключены внутри него, с очевидностью указывает на элементы шаманизма.

Веды говорят и о других паранормальных явлениях, обычно в связи с мифическими персонажами (Экаврата, Брахмачарин, Вена и др.),

которые, вероятно, представляют обожествленных аскетов и чародеев. Вообще в духовной истории Индии мотив «богочеловека» всегда занимал исключительно важное положение. Экаватья — это, повидимому, архетип таинственной общины *вратьев*, которых считали и аскетами-шиваистами, и мистиками, и предшественниками йогов, и представителями какого-то неарийского народа. Им посвящена целая книга «Атхарваведы» (XV), но текст ее неясен. Можно понять лишь, что вратьи действительно были аскетами (например, целый год проводили стоя и т.д.), имели учение о разных типах дыхания (каждый из которых соответствует отдельной области Вселенной (AB XV 14.15 и сл.), и уподобляли свое тело макрокосму (18.1 и сл.). Тем не менее, это братство считалось значительным, поскольку существовало даже специальное жертвоприношение, вратьястома, с помощью которого его члены могли вернуться в брахманистское общество.[29] Во вратьястоме принимали участие и другие действующие лица, прежде всего *магадха*, выполнявший роль певчего, и проститутка (AB XV 2). В ритуалах по случаю солнцесостояния (*махаврата*) ей предписывалось совершать ритуальное совокупление с магадхой или с одним из брахмачаринов.[30]

Другой герой мирового масштаба — Брахмачарин. Приобщившись к тайному знанию, длиннобородый Брахмачарин, одетый в шкуру черной антилопы, путешествует от Восточного к Южному океану и «творит миры»; его прославляют, называя «зародышем в лоне бессмертия»; одетый во все красное, он занимается тапасом (AB XI 5. 6-7). Но поскольку он часто бывает и в Индии, его земной «представитель», брахмачарин, главный обет которого — целомудрие, вступает в ритуальное соитие с проституткой.

Половое сношение играло важную роль во многих ведийских ритуалах (например, в ашвамедхе). Здесь, однако, важно четко различать супружеские сношения, считавшиеся иерогамией,[31] и сношения оргиастические, цель которых — либо оплодотворение Вселенной, либо создание «магической защиты».[32] В обоих случаях, впрочем, речь идет о ритуалах посвящения, призванных заново освятить человека

---

[29] Вратьи носили тюрбаны, одевались в черное и набрасывали на плечи две бараньих шкуры, черную и белую; отличительными знаками их были колющая трость, специальное украшение вокруг шеи и лук со спущенной тетивой. Жертвоприношения они устраивали на колеснице, запряженной конем и мулом.

[30] См. ссылки на тексты и библиографию в: Yoga, p. 111, sq.

[31] «Я —Небо, ты —Земля!» —говорит супруг супруге («Брихадараньяка-упанишада» VI 4.20). Все происходит как бы под покровительством богов: «Да подготовит Вишну матку, да утвердит Тваштри все формы» и т.д. (VI 4.21).

[32] Ср. Yoga, p. 254 sq. В последнем случае речь идет об обычаях, повсеместно распространенных в земледельческих обществах.

или жизнь. Позже под эгидой тантризма будет разработана целая доктрина перевода сексуальности в область сакрального.

Что касается различных типов аскетов, магов и «экстатиков», занимавших периферийное положение в арийском обществе, то большинство из них в конечном итоге приняли индуизм, и информация по ним чрезвычайно скудна. Источники побогаче относятся к позднему периоду, что не должно снижать интерес к ним, так как они, несомненно, отражают более древнюю ситуацию. Так, «Вайкханасасмарта-сутра» приводит длинный список имен аскетов и отшельников. Одни из них отличались своими волосами, рваной одеждой, или одеянием из коры; другие ходили голыми, питались коровьей мочой и навозом и жили на кладбищах; некоторые занимались йогой или разновидностью прототантризма.[33]

Таким образом, уже с древнейших времен были зафиксированы различные формы аскетизма, экстатических впечатлений и магико-религиозных учений. Составной их частью могли быть самоистязание «классического» типа, элементы шаманизма, специальные виды экстаза, свойственные ряду других культур, а также зачаточные элементы йоги. Гетерогенность и комплексный характер правил поведения, доктрин и сотериологии, принятых этими отказавшимися от мира людьми, будут только усложняться в последующие эпохи. В целом можно сказать, что приемы, ведущие к экстазу, идут от священной традиции поглощения сомы или других одурманивающих веществ, а самоистязание и аскетизм подготавливают почву для техники йоги.

Добавим к этому, что, начиная с эпохи упанишад, повсеместно распространяется обычай отказа от мирской жизни, когда люди уходили в леса, чтобы полностью посвятить себя медитации. Со временем этот обычай укоренился, и до сих пор он бытует в современной Индии. Но можно предположить, что первоначально уход в леса людей, которые не были по призванию ни «экстатиками», ни аскетами, ни йогами, воспринимался как нечто из ряда вон выходящее. По сути дела, уход от жизни в обществе обнажил глубокий кризис традиционной религии — кризис, спровоцированный, в частности, брахманистскими теориями о жертвоприношении.

§80. Упанишады и духовные поиски *риши*: как отказаться от «плодов» собственных деяний?

В текстах брахман произошла радикальная переоценка ценностей — от ведийских божеств в пользу Праджапати. Эта традиция продолжена и в упанишадах, но их авторы идут дальше — они не боятся обесценить даже всемогущее Жертвоприношение. В некоторых

[33] Ср. Yoga, p. 143 sq.

текстах упанишад, например, говорится, что без медитации на атмане жертвоприношение недействительно («Майтри-упанишада» I 1). «Чхандогья-упанишада» (VIII 1.6) уверяет, что, как «погибает мир, возникший через действия (карма)», так погибнет и мир, возникший через жертвоприношение. Согласно «Майтри-упанишаде» (I 2. 9-10), человек, питающий иллюзии насчет жертвоприношения, достоин сожаления: ведь вдоволь насладившись на небесах, куда он попадает благодаря добрым деяниям, он все равно вынужден будет вернуться на землю или даже спуститься в подземный мир. Для настоящего риши не имеют большого значения ни боги, ни ритуалы; его идеал замечательно сформулирован в молитве, которую мы находим в древнейшей из упанишад, «Брихадараньяке» (I 3.28): «из небытия (*асат*) выведи меня в бытие (*сат*), из тьмы выведи меня на свет, из смерти выведи меня в бессмертие!»

По-видимому, духовный кризис, вырвавшийся наружу в упанишадах, был прежде всего вызван размышлениями на тему действенности жертвоприношения. Выше было показано, что как Праджапати восстанавливал свое тело и сущность (атман) через благость жертвоприношения, так и приносящий жертву с помощью ритуальных деяний (карма) «воссоединял» свои психические и физиологические функции и укреплял свою «самость» (§77). В брахманах термином карма обозначается ритуальная деятельность и вытекающие из нее благотворные последствия (так как после смерти жертвователь попадает в мир богов). Однако очевидно, что, размышляя на тему ритуального процесса, укладывающегося в рамки причины и следствия, мы неизбежно придем к выводу, что любое *действие*, приводящее к какому-либо *результату*, можно счесть составным звеном в безграничной цепи причин и следствий. Как только при анализе кармы был открыт закон универсальной обусловленности, уверенность в спасительном эффекте жертвоприношения исчезла. Ведь посмертное существование души на Небе — закономерный результат ритуальной деятельности жертвователя; но в каком месте тогда ждать результатов *всех прочих его деяний*? Ясно, что блаженная загробная жизнь — награда за тщательно исполненный ритуал — должна когда-нибудь кончиться. Что же тогда произойдет с бесплотной душой (атманом)? Ведь она не может просто исчезнуть. В своей жизни человек совершает и бесчисленное множество других деяний, каждое из которых *обязано* иметь какое-то следствие, настигающее его либо в возрожденном состоянии здесь, на земле, либо в каком-то другом мире. Вывод напрашивается сам собой: прожив определенное время в блаженстве или в несчастье во внеземном мире, душа вынуждена вновь воплотиться в теле. Это — закон переселения душ, *сансара*, и будучи раз открыт, он немедленно занял ключевое место в религиозной и философской

мысли Индии, как ортодоксальной, так и неортодоксальной (буддизм, джайнизм и др.).

Термин *сансара* впервые появляется в упанишадах. Происхождение этого учения неизвестно; так, были попытки объяснить веру в переселение душ влиянием неарийских элементов. Как бы то ни было, это открытие привело к общему пессимистическому взгляду на существование. Идеал человека ведийской эпохи (прожить 100 лет и т.п.) оказывается устаревшим. Жизнь сама по себе не есть «зло», но лишь в том случае, если она используется как средство избавиться от уз кармы. Единственное достойное стремление мудреца — достичь «освобождения», *мокши* (еще одно ключевое понятие индийской мысли, наряду со своими синонимами, такими, как *мукти* и др.).

Поскольку любое деяние (карма), как религиозное, так и обыденное, влечет за собой бесконечную цепь переселений души (сансара), вырваться из этого цикла нельзя ни через жертвоприношение, ни через тесные связи с богами, ни даже через аскезу или целомудрие. Уединившись в своих обителях, риши искали другие способы, чтобы достичь освобождения. Важнейшим открытием в этой связи была спасительная ценность знания, которое уже прославлялось ранее в Ведах и брахманах. Конечно, авторы брахман имели в виду эзотерическое знание — осознание всех уподоблений, подразумеваемых в процессе того или иного ритуала; именно незнание тайных сторон жертвоприношения, согласно брахманам, приговаривает человека ко «второй смерти». Риши, однако, пошли дальше, отделив «эзотерическое знание» от его изначально ритуального и теологического контекста. Отныне считается, что познанием можно охватить абсолютную истину, снять покров тайны с глубинной структуры реальности. Такое знание призвано буквально искоренить «неведение» (*авидья*), которое суждено человеку («неинициированному», согласно брахманам) по определению. Речь идет, конечно, о метафизическом «неведении», так как истинное знание касается высшей реальности, а вовсе не эмпирической реальности, постигаемой через каждодневный опыт.

Термин *авидья* закрепился в индийской философии именно в этом значении — «неведение в метафизическом смысле». Авидья не дает постичь высшую реальность; «мудрость» (познание) открывает человеку истину, т.е. эту самую реальность. С определенной точки зрения это «незнание» можно считать творческим началом, поскольку оно отвечает за нормальную человеческую деятельность и придает динамику его существованию. Но именно из-за авидьи существование это носит безответственный характер: люди живут, не осознавая последствий своих деяний (кармы). Длительные периоды философских исканий и философского застоя, время от времени прерываемые внезапными всплесками мудрости, наконец, привели к тому, что риши нашли в авидье «первопричину» кармы, и, соответственно, первопричи-

ну переселения душ. Круг, наконец, замкнулся: незнание (авидья) «создает» закон причины и следствия (карма), или «следит за его исполнением», а тот, в свою очередь, обеспечивает непрерывную цепь перерождений (сансара). К счастью, существует выход (мокша) из этого порочного круга, достигаемый прежде всего с помощью познания (джняна, видья). Как мы увидим ниже, другие философские школы, помимо этого, предлагали свои способы спасения, например, технику йоги или мистическую преданность божеству. С этого момента индийская мысль была нацелена на поиск равноценных «путей» (*марга*), ведущих к спасению; несколько веков спустя эти поиски достигли кульминации в знаменитом синтезе, описанном в «Бхагавадгите» (IV в. до н.э.). Здесь, однако, важно отметить, что с тех пор как гибельная цепочка *авидья-карма-сансара* и «исцеление» от нее (спасение-мокша) с помощью метафизического познания (джняна, видья) были открыты и описаны (хотя и несовершенно) в эпоху упанишад, они заняли центральное место во всей позднейшей индийской философии. Важнейшие темы, которые с тех пор остаются в центре ее рассмотрения, — способы возможного освобождения и, как это ни парадоксально, «личность» (или «деятель»), стремящаяся добиться этого освобождения.

§81. Тождество «*атман-брахман*» и опыт «внутреннего света»

В предыдущем параграфе мы нарисовали несколько упрощенную картину, чтобы выделить, в чем состояла цель и оригинальность риши. На самом деле уже в самых первых упанишадах[34] говорится о нескольких различных подходах к проблеме. Впрочем, не стоит придавать и чересчур большого значения этим различиям, поскольку система уподоблений и сравнений, разработанная в брахманах, сохраняется практически в том же виде и в упанишадах. Центральная проблема так или иначе присутствует в каждом из этих текстов: главное — это охватить разумом Первую Сущность, Единое (Целое). Осознать его — это все равно что осознать весь мир, жизнь и судьбу человека. Начиная с «Ригведы», эта Сущность носит имя *тад экам* — «Это Одно» — взятое из знаменитого гимна X, 129.*[66] В брахманах она зовется Праджапати или Брахман. Однако во всех этих произведениях, носивших схоластический характер, Первая Сущность была неразрывно связана с космическим жертвоприношением и ритуальной святостью.

[34] Т.е. прозаических упанишадах: в «Брихадараньяке», «Чхандогье», «Айтарейе», «Каушитаки» и «Тайттирие». Их написание, по-видимому, относится к 800-500 гг. до н.э.

Риши же, напротив, постарались осознать ее через медитацию, направляемую познанием.[35]

Очевидно, что Первая Сущность — нечто непредставимое, безграничное и вечное; она одновременно является Одним и Всем, она — «творец» и «властелин» мира; иногда она вообще отождествляется со Вселенной; некоторые находят ее в «Человеке» (*пуруша*), незримо присутствующем в солнце, луне, речи и т.д.; другие ищут ее в «безграничности», благодаря которой существует мир, жизнь и сознание. Из всех наименований Первой Сущности ранее всего утвердился термин Брахман.*[67] В одном знаменитом отрывке из «Чхандогья-упанишады» (III 14. 2-4) говорится, что Брахман — это «вся Вселенная», и тем не менее природа его духовна; «жизнь — его тело, форма его — свет, душа его — пространство»; в нем заключены все деяния, желания, запахи и вкусы и т.д. Но в то же время он и «мой атман в сердце, меньше, чем ячменное зерно, меньше, чем горчичное зерно», и одновременно «больше, чем земля, больше, чем воздух, больше, чем все миры». «Он заключает в себе все деяния, все желания [...], заключает в себе весь этот мир [...], таков мой атман в сердце моем; таков Брахман. Умерев, войду я в него».[36] Яджнавалкья также говорит о том, кто «обитает в земле, но земля его не знает; тело его — земля, он управляет землей изнутри»; эта сущность отождествляется с «атманом, управляющим изнутри, бессмертным» («Брихадараньяка-упанишада» III 7. 3).

Как и Пуруша из «Ригведы» (X 90), Брахман оказывается одновременно имманентным («этот мир») и трансцендентным: он существует независимо от Вселенной и одновременно присутствует во всех ее областях. Более того, в ипостаси атмана он обитает и в сердце человека; отсюда вытекает единство истинного Себя и Мировой Сущности. Действительно, после смерти атман «того, кто знает», воссоединяется с Брахманом, в то время как души «непросвещенных» вынуждены подчиняться закону переселения душ (сансаре). Существует несколько концепций жизни после смерти без последующего перерождения. Согласно одной из них, те, кто осознали эзотерический симво-

---

[35] Нельзя, впрочем, забывать, что риши упанишад продолжают традицию ясновидящих и поэтов-философов ведийской эпохи. В определенном смысле верно, что главные интуитивные (хотя и несистематизированные) выводы упанишад можно обнаружить в Ведах. Ср., например, равенство: «дух» = «бог» = «реальность» = «свет». Ср. *Gonda*. The Vision of the Vedic Poets, p. 40 sq., 272 sq.

[36] В другом отрывке из той же упанишады (VI 1-15), учитель объясняет своему сыну Шветакету, как Первозданная Сущность сотворила мир и человека: после акта творения она проникает во все области вселенной и внутрь человеческого тела, где она и пребывает подобно зерну соли, растворенному в воде. Атман олицетворяет в человеке божественную сущность. Поучение заканчивается знаменитой формулой — «ты есть это (*тат твам аси*), Шветакету!»

лизм «пяти огней»,[37] пролетают через все области Вселенной и попадают в «мир молний». Там они встречают «духовную сущность» (*пуруша манасах*, букв. «рожденный от духа»), которая провожает их в миры Брахмана, где они и останутся навсегда. Эта концепция с незначительными изменениями будет принята некоторыми культовыми группами. Согласно другой интерпретации, посмертное воссоединение атмана с Мировой Сущностью (Брахманом) считается своеобразным «обезличенным бессмертием», т.е. Сам растворяется в своем первоисточнике, Брахмане.

Следует уточнить, что любое размышление на тему атмана-брахмана представляет собой не столько цепочку логических рассуждений, сколько «духовное упражнение». Осознание своей Самости сопровождается своеобразной вспышкой «внутреннего света» (*антаджьоти*), а свет — это основной атрибут как атмана, так и брахмана. Речь здесь, несомненно, идет об очень древней традиции, поскольку уже в ведийскую эпоху солнце и свет считались эпифаниями Сущности, Духа, бессмертия и плодородия. В «Ригведе» (I 115.1) говорится, что Солнце — это Жизнь, или атман (Сам) всякой вещи.[38] Выпивший сому получает бессмертие, обретает Свет и соединяется с богами (VIII 48.3). Свет же этот, как говорит «Чхандогья-упанишада» (III 13.7), «который сияет над этим Небом, над всем, над самыми верхними мирами, выше которых ничего нет, этот свет на самом деле тот же свет, который сияет внутри человека (антах пуруша)».[39] В «Брихадараньяка-упанишаде» (IV 3.7) атман также уподобляется некой сущности, находящейся в сердце человека, которая называется «светом сердца». «Эта чистая сущность, покидая свое тело и поднимаясь к высшему свету, обретает свою истинную форму. Это он, атман. Это бессмертное, это бесстрашное. Это Брахман» («Чхандогья-упанишада» VIII 3.4).[40]

---

[37] Имеется в виду, что жертвенный огонь уподобляется потустороннему миру, Парджанье, миру людей, мужчине и женщине (см. «Брихадараньяка-упанишада» VI 2. 9-15; «Чхандогья-упанишада» V 4. 1-10. 2).

[38] «Свет есть порождение» (*джьотир праджанаман*), говорится в «Шатапатха-брахмане» (VIII 7.2.16-17); свет —«производящая сила» («Тайттирия-самхита» VII 1.1.1). Ср. *Eliade*. Méphistophélès et l'Androgyne, p. 27; idem., Spirit, Light and Seed, p. 3 sq.

[39] «Чхандогья-упанишада» (III 17.7) приводит два стиха из «Ригведы», в которых говорится о созерцании «Света, который сияет выше Неба», и добавляет следующее: «созерцая (этот) Высочайший Свет, сияющий над Мраком, мы достигаем Солнца, Бога среди богов». Осознание единства света внутреннего и света транскосмического сопровождается двумя симптомами, хорошо известными в «скрытой физиологии» —повышением температуры тела и слышанием таинственных звуков (III 13.8).

[40] Аналогичным образом в «Мундака-упанишаде» (II 2.10) Брахман называется «чистый, свет всех светов». См. другие примеры в нашем исследовании «Spirit, Light and Seed», p. 4 sq., а также в: *J. Gonda*. The vision of the Vedic Poets, p. 270 sq.

§82. Две модальности брахмана и загадка *атмана*, плененного Материей

Тождество «атман-брахман», познаваемое через ощущение «внутреннего света», помогает риши разгадать одновременно тайну сотворения Вселенной и тайну своего собственного существования. Поскольку риши знает, что человек — пленник кармы и в то же время обладатель бессмертного «Самого», то и Брахмана он интерпретирует соответствующим образом. Иначе говоря, он постулирует для Брахмана два явно несовместимых способа существования: «абсолютный» и «относительный», «духовный» и «материальный», «личный» и «безличный» и т.д. В «Брихадараньяка-упанишаде» (II 3.3) Брахман также познается в двух видах: телесном (смертном) и бессмертном. Упанишады, относящиеся к среднему периоду,[41] развивают старую тенденцию сведения мирового пространства и сознания к единому принципу, восходящую еще к «Ригведе», на значительно более развитом уровне системности. Так, онтология Вселенной, представленная в «Катха-упанишаде» (см. особ. III 11 и сл.), отличается особой оригинальностью: наверху располагается Мировой Дух (пуруша); под ним — «непроявленное» (*авьякта*), соприкасающееся как с «духовным», так и с «материальным»; ниже находится Великий Сам (*махан атма*), Дух, проявляющийся в материи, и далее в нисходящем порядке располагается все остальное — прочие формы сознания, органы чувств и т.д. Согласно «Шветашватара-упанишаде» (V 1), в бессмертном и бесконечном Брахмане таятся познание (обеспечивающее бессмертие) и неведение, которое уподобляется смертности.

Эта новая система уподоблений влечет за собой переосмысление древней аналогии между макро- и микрокосмом. Здесь речь идет уже о том, что риши осознает свою «экзистенциальную ситуацию», размышляя о противоречивом строении Брахмана, при этом размышление проходит одновременно на двух параллельных уровнях. С одной стороны, обнаруживается, что не только чувственное восприятие, но и умственная и психическая деятельность должны трактоваться как «естественные» явления (это открытие, впервые упомянутое в «Майтри-упанишаде», будет в дальнейшем детально разработано в философии санкхьи и йоги). С другой стороны, явно усиливается тенденция видеть в Духе и Природе (*пракрити*) две модальности Первозданной Сущности, Единого-Целого[42] (эта тенденция засвидетельствована уже в «Ригведе» X 90.3). Отсюда следует, что Вселенная и Жизнь пред-

[41] Важнейшие из них — «Катха», «Прашна», «Майтри», «Мандукья», «Шветашватара» и «Мундака». Точное время их написания установить затруднительно; вероятнее всего, они были созданы между 500 и 200 гг. до н.э.

[42] Это было наглядно показано в работе фон Глазенаппа (*H. von Glasenapp*. La philosophie indienne, p. 131).

ставляют собой совместное творение этих двух ипостасей Первозданной Сущности.

Суть освобождения в том, чтобы осознать эту «тайну»; как только парадоксальная природа Единого-Целого оказывается разгаданной, мы сразу же получаем возможность вырваться из оков вселенской суеты. В зависимости от конкретной точки зрения эта вселенская суета называется либо божественной «игрой» (лила), либо «иллюзией» (майя), вызванной неведением, либо «испытанием», предстоящим человеку на пути к абсолютной свободе (мокша).[43] Важнее всего то, что такое парадоксальное сосуществование внутри Первозданной Сущности двух противоречивых модальностей придает определенный смысл существованию человека — которое, кстати, не менее противоречиво, так как несмотря на то, что в нем заключен атман, все же подвластно закону кармы — и, более того, открывает путь к спасению. Действительно, осознав аналогию между Брахманом и его земным воплощением (материальным миром), и атманом, заключенным в оковы закона переселения душ, мы понимаем, что природа зловещей цепочки «авидья — карма — сансара» на самом деле *случайна и преходяща.*

Разумеется, упанишады, относящиеся к среднему периоду, используют эти новые открытия в своих собственных целях. Иногда две модальности Брахмана осмысляются в форме персонифицированного бога, стоящего выше материи (материя — его «обезличенный» способ существования); именно это, по-видимому, имеет в виду «Катха-упанишада» (I 3.11), когда она ставит личное начало, пурушу, над его «безличными» воплощениями (*авьякта*, букв. «непроявленное»[44]). Еще более важной в этом смысле для нас является «Шветашватара-упанишада», поскольку в ней размышления об абсолюте (Брахмане) тесно связаны с почитанием личного бога Рудры-Шивы. «Тройной Брахман» (I 12), Бог, имманентный Природе в целом и всем видам жизни в частности (II 16-17), отождествляется с Рудрой, создателем, но также и губителем миров (III 2). Что же касается самой природы (пракрити), она называется майя, созданная Владыкой (Рудрой-Шивой), творящая «магия», в которой заключены все живые твари (IV 9-10). Таким образом, сотворение мира может рассматриваться либо как божественная эманация, либо как «игра» (лила), в которую люди, ослепленные неведением, дают себя завлечь. Избавления можно достичь, лишь прибегнув к помощи санкхьи и йоги, т.е. овладев философским знанием и постигнув психо-физиологические основы медитации (VI 13).[45]

---

[43] Все эти интерпретации обретут популярность несколько позже.

[44] В «Мундака-упанишаде» (II 1.2) пуруша также стоит выше *акшары*, «недвижимого», т.е. выше *пракрити*; ср. *Glasenapp*, p. 123.

[45] В центре «Шветашватара-упанишады» все же - культ Шивы; ср. Yoga, pp. 127-28.

Важнейшее отличие здесь — выдвижение йоги, наряду с гнозисом, методом, превалирующим в более древних упанишадах, на ключевую роль в процессе освобождения. В «Катха-упанишаде» методология йоги также описывается параллельно с медитативной методологией познания (III, 13). Некоторые приемы йоги очень подробно излагаются в упанишадах: «Шветашватара», «Мандукья» и особенно в «Майтри-упанишаде».

Таким образом, легко можно проследить путь философской мысли, развивавшей открытия первых упанишад. С одной стороны, упанишадам удалось отделить духовное начало (атман) от органической и психоментальной жизни человека; все эти элементы, постепенно «обесцениваясь», оказались обусловленными циклическим характером Природы (пракрити). Лишь Сам, очищенный от психоментального опыта, тождествен Брахману, и, следовательно, бессмертен. С другой стороны, удалось также вскрыть и проанализировать связи, пролегшие между Универсальной Сущностью (Брахманом) и Природой. Методология аскезы и медитации, призванных отделить «Самого» от психоментального опыта, будут в дальнейшем детально разработаны и описаны в первых йогических трактатах. Глубокий анализ способа существования «Самого» (атмана, пуруши) и динамических структур Природы (пракрити) станут главной задачей философии санкхьи.

Глава X

ЗЕВС И ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

§83. Теогония и борьба между поколениями богов

Уже само имя Зевса с несомненностью свидетельствует о том, что перед нами индоевропейское небесное божество (ср. §62). Еще Феокрит (IV, 43) приписывал Зевсу способность как сиять в небесах, так и проливаться дождем. Согласно Гомеру, «Зевсу досталось меж туч и эфира пространное небо»*[68] («Илиада», XV,192). Многочисленные эпитеты Зевса предполагают в нем источник различных небесных явлений: *Ombrios* (Тучегонитель), *Hiettyos* (Дождящий), *Urios* (Посылающий попутные ветры), *Astapios* (Громовержец), *Bronton* (Высокогремящий) и т.д. Однако Зевс отнюдь не только лишь олицетворение небосвода, доступного наблюдению. Ураническую природу Зевса подтверждают и его ранг верховного властителя, и многочисленные браки с хтоническими богинями.

Но в то же время, несмотря на свою верховную власть (которую он, впрочем, стяжал в суровых битвах), Зевс отличается от древних индоевропейских богов неба, таких, к примеру, как ведийский Дьяус. Греки не только не приписывали Зевсу роль создателя Вселенной, но даже не относили его к изначальным божествам.

Согласно Гесиоду, вначале не существовало ничего, кроме Хаоса, из которого вышли Гея (Земля) и Эрос. Затем «широкобедрая» Гея «породила дитятю равновеликого ей, то был Уран многозвездный» («Теогония», 127). Согласно Гесиоду, Уран «любвью пылая, приблизился к Гее, и обволок ее Ночью» (176-177). Последствием этого космического брака[1] стало рождение второго поколения богов, уранидов: шести титанов (старший —Океан, младший —Крон), шести титанид (в числе которых Рея, Фемида, Мнемозина), трех одноглазых циклопов и трех сторуких (гекатонхейров).

---

[1] Но еще раньше Гея самостоятельно породила горы, нимф и Бесплодное море (Понт); «Теогония», 129.

Первоначальные божества вообще отличались исключительной, даже подчас устрашающей, плодовитостью. Однако Уран сразу же возненавидел своих детей и поместил их в лоно Геи. Обиженная богиня смастерила огромный серп и призвала своих детей: «О мои отпрыски, злодея семя, [...] накажем преступление Урана, пусть он вам и отец, но первым совершил он злодеянье». Однако дети «испуганно молчали как один». Только Крон внял призыву матери. Стоило Урану приблизиться к Гее, «пылая похотью, стремясь проникнуть в лоно» (*Эсхил*, фр. 44), как Крон оскопил его. Оросившая Гею кровь породила трех богинь мести Эриний, гигантов и лесных нимф. Гениталии Урана, низвергнутые в Океан, вспахтали белоснежную пену, из которой явилась Афродита («Теогония», 188 и далее).

Данный сюжет излагает наиболее жестокую версию древнего мифа об отделении Неба от Земли. Как мы уже отмечали (§47), речь идет о широко распространенном предании, разнообразно запечатленном в культуре. Кастрация Урана положила конец его беспредельной плодовитости,[2] оказавшейся тщетной, поскольку отец «прятал» новорожденных обратно в лоно Земли. Нанесение увечий богу-космократу его собственным сыном, таким образом захватывающим власть, — основополагающая тема хурритской, хеттской и ханаанейской теологий (§46). Можно предположить, что Гесиод был знаком с этими восточными традициями,[3] поскольку главный мотив его «Теогонии» —борьба между поколениями богов за верховную власть. Действительно, лишив отца силы, Крон становится властелином. Он женится на своей сестре Рее, которая рожает ему пятерых детей: Гестию, Деметру, Геру, Аида, Посейдона. Но Гея и Уран предупредили Крона, что он обречен «быть поверженным собственным сыном» («Теогония», 463). Поэтому, стоило родиться младенцу, как он тотчас его проглатывал. Наконец, отчаявшаяся Рея последовала совету Геи: удалилась на остров Крит и там, разрешившись Зевсом, спрятала его в тайной пещере. Крону она подложила камень, завернутый в пеленку, который тот проглотил вместо сына (478).

Когда Зевс подрос, он заставил Крона изрыгнуть своих братьев и сестер. Он освободит затем и братьев отца, которых Уран держал в заточении, а те в благодарность одарят Зевса громом и молнией. Обладая столь могучим оружием, Зевс сделается властителем «разом богов и людей» («Теогония», 493-506). Но прежде ему предстояло одолеть Крона и Титанов. Сражение длилось десять лет с переменным

[2] *Otiositas* Урана после его кастрации воплощает, пусть и в грубой форме, тенденцию богов-создателей, завершив творение, удаляться на небеса, становясь *dii otiosi*; см.: *Eliade*. Traité, p.14.

[3] См. также: *M.L. West*. Hesiod's Theogony, p. 18 sq.; *P. Walcot*. Hesiod and the Near East, p. 27 sq.

успехом, пока Зевс и молодые боги по совету Геры не привели трех сторуких, заточенных Ураном в земных недрах. Вскоре титаны были побеждены и низринуты в Тартар, где их сторожат сторукие («Теогония», 617-720).

Описание титаномахии («Теогония», 700) создает впечатление регресса на докосмогоническую стадию. Победа Зевса над титанами, явившая беспредельность его силы и власти, равнозначна, таким образом, переустройству мироздания. Можно сказать, что Зевс пересоздал Вселенную (ср.: Индра, §68). Впрочем, его творение дважды подвергнется серьезнейшим угрозам. В строфах Гесиода, долгое время считавшихся позднейшей вставкой («Теогония», 820-880) и аутентичность которых доказал последний издатель «Теогонии»,[4] чудовище Тифон, порождение Геи и Тартара, восстал против Зевса. «Из плеч же его исходила сотня ужасных змеиных голов, изрыгавших черные жала; [...] метали огонь его жуткие очи» и т.д. («Теогония», 824). Зевс поразил чудовище своими молниями и низверг в Тартар.[5] А согласно гигантомахии, мифологическому эпизоду, не известному ни Гомеру, ни Гесиоду, а впервые упомянутому Пиндаром («Немейские песни», I, 67), гиганты, явившиеся из оросившей Гею крови Урана, также выступили против Зевса и его братьев. Аполлодор утверждает, что Гея произвела на свет гигантов, чтобы они отомстили за титанов, а после их неудачи породила Тифона («Библиотека», I, 6, 1-3).

Попытки Геи низвергнуть Зевса обнаруживают недовольство изначального божества переустройством Мироздания или утверждением нового порядка (ср. с месопотамской теомахией, §21).[6] И в то же время, именно благодаря Гее и Урану Зевс сумел сохранить верховную власть, положив предел насильственной смене божественных правлений.

§84. Триумф и всевластие Зевса

Одолев Тифона, Зевс по жребию разделил мироздание на три космические области. Посейдону достался океан, Аиду — подземный мир, Зевсу — небо; землей и Олимпом братья владели совместно («Илиада», XV, 197). Затем Зевс вступил последовательно в несколько браков. Его первой женой стала Метида (Благоразумие), но стоило ей зачать Афину, как Зевс проглотил свою супругу, послушавшись совета Геи и Урана, которые предсказали рождение «жестокосердного сы-

[4] *West*. Op. cit., p. 379 sq.

[5] Аполлодор («Библиотека», I, 6, 3) утверждает, что перед тем, как Зевс поверг Тифона, чудовище сумело перерезать ему сухожилия. Подобный сюжет сходен с хеттским мифом о битве бога грозы с драконом Иллуянкой; ср. §45. См. также: *West*. Op. cit., p. 392.

[6] Но можно интерпретировать гнев Геи как протест против жестокости Зевса.

на, что будет царить над богами и смертными» («Теогония», 886). Так благодаря пророчеству четы первоначальных божеств Зевс окончательно утвердил свою власть. Кроме того, в его естестве навсегда укоренилось Благоразумие.[7] А чтобы Зевс разрешился Афиной, пришлось прибегнуть к топору, которым раскололи его лоб («Теогония», 924).

Следующими женами Зевса стали Фемида (Справедливость), Эвринома, Мнемозина (породившая девять муз) и, наконец, Гера («Теогония», 901). Но перед тем, как жениться на Гере, Зевс полюбил вначале Деметру, родившую Персефону, потом Лето, ставшую матерью божественных близнецов Аполлона и Артемиды (910). Кроме того, Зевс вступал в любовные связи и с другими богинями, по преимуществу хтонического происхождения (Диона, Европа, Семела и др.) Подобные многочисленные союзы с божествами Земли обычны для богов грозы. Значение этих браков и любовных связей — одновременно и религиозное и политическое: культ доэллинских местных божеств, почитаемых с незапамятных времен, постепенно сливается с культом Зевса, тем самым осуществляя характерный для греческой религии процесс симбиоза и унификации.

Триумф Зевса и олимпийцев не уничтожил архаических богов и доэллинские культы. Наоборот, древнейшая традиция со временем частично интегрируется в олимпийскую религию. Мы уже подчеркивали роль четы изначальных божеств в судьбе Зевса. Вот еще несколько примеров. Вернемся к эпизоду рождения Зевса и его детства на Крите,[8] несомненному варианту эгейского мифо-ритуального сюжета о божественном младенце, сыне и возлюбленном Великой Богини. В греческом мифе младенческие крики заглушает грохот, который производят куреты, потрясая своими щитами (мифологическая проекция ритуала посвящения юношей, венчаемого военным танцем). Гимн Палекастро (IV-III вв. до н.э.) славит прыжки Зевса, «верховного курета».[9] (Тут возможна связь с архаическим земледельческим ритуалом). Обряд почитания Зевса Идейского, свершавшийся в пещере на горе Ида, имел структуру посвящения в мистерии.[10] Хотя Зевса отнюдь нельзя отнести к божествам мистерий, на том же Крите показывали его могилу, тем самым отождествляя Зевса с умирающими и возрождающимся богами.*[69]

Эгейские влияния прослеживаются еще и в классическую эпоху. Тому свидетельство — статуи, изображающие Зевса безбородым

[7] Данный эпизод служит объяснением на мифологическом уровне преображения Зевса, обретения им «мудрости».

[8] О Зевсе Криторожденном см.: *Charles Picard*. Les religions pré-elléniques, p. 427 sq.

[9] Ср: *H. Jeanmaire*. Couroï et Courètes, p. 427 sq.

[10] Еврипид, фрагмент утраченной трагедии «Критяне» (фр. 472).

юношей. Это если не поощряемый, то терпимый пережиток многогранного и плодотворного процесса синкретизации.[11] Уже у Гомера власть Зевса превосходит полномочия, традиционно присущие индоевропейскому верховному божеству. Зевс больше, чем «бог бескрайнего неба», он «отец и бессмертных и смертных» («Илиада», I, 544). Также и Эсхил в своих «Гелиадах», сохранившихся лишь в отрывках (фр. 70), восклицает: «Зевс —и эфир, и небо, и земля. Он все, что есть, и он всего превыше». Властитель погодных явлений, он также и бог плодородия. К его покровительству под именем Зевса Хтониуса взывают, приступая к сельскохозяйственным работам (*Гесиод*, «Труды», 465). Под именем Ктесия он — хранитель домашнего очага и олицетворение изобилия. Он — попечитель семейного уклада, он надзирает за соблюдением законов и под именем Полией покровительствует городу. А в эпоху более древнюю он, именуемый Зевсом Катарсиосом, был богом очищения, а также богом-предсказателем, пророчествовавшим в эпирской Додоне шелестом «божественной кроны великого зевсова дуба» («Одиссея», XIV, 327; XIX, 296).

Таким образом, не являясь творцом ни мира, ни жизни, ни человека, Зевс обрел всевластие, став повелителем богов и Вселенной. Множество посвященных Зевсу храмов доказывает его общеэллинское значение.[12] Веру во всемогущество Зевса вдохновенно выражают знаменитые строфы «Илиады» (VIII,18-27), где он бросает вызов Олимпийцам: «Или дерзайте, изведайте боги, да все убедитесь: / Цепь золотую теперь же спустив от высокого неба, / Все до последнего бога и все до последней богини / Свестесь по ней; но совлечь не возможете с неба на землю / Зевса, строителя вышнего, сколько бы вы ни трудились! / Если же я, рассудивши за благо, повлечь возжелаю, / С самой землею и с самым морем ее повлеку я / И моею десницею окрест вершины Олимпа/ Цепь обовью; и вселенная вся на высоких повиснет ветрах — / Столько превыше богов и столько превыше я смертных!»

Мифологический образ «золотой веревки» породил бесчисленные попытки толкования, начиная с Платона и Псевдо-Дионисия Ареопагита и вплоть до XVIII века.[13] Но для нас больший интерес представляет свидетельство орфической поэмы «Рапсодическая Теогония»*[70] о вопросах, заданных Зевсом изначальному божеству Никте (Ночь), у

[11] В восточном Средиземноморье данный процесс позволил римским, эллинистическим и иранским влияниям внедриться в структуру Византийской империи, а впоследствии способствовал сохранению османами византийских институций. См. том III данного издания.

[12] Культ Зевса был распространен в Греции повсеместно, особенно в горной ее части. Зевс был особенно почитаем в Олимпии, в Афинах, но также и на Крите, в Малой Азии, на Западе.

[13] На эту тему см. главу «Веревки и куклы» (в нашей работе «Méphistophélès et Androgyne», pp. 200-237), особенно p. 225 sq.

которой он вопрошал, как ему установить «всевластье над бессмертными», а главное, «как устроить Космос» таким образом, чтобы «все стало одним, но части сохранили отличие»? Ночь преподает Зевсу основы космогонии и также упоминает о «золотой веревке», которую он должен привязать к эфиру.[14] Этот безусловно поздний текст впитал, однако, древнюю традицию. «Илиада» (XIV, 262) изображает Ночь столь могучей богиней, что сам Зевс страшится ее прогневать. Показательно, что наиболее торжественное прославление всемогущества Зевса следует почти сразу за описанием встречи, которой верховный бог добился у изначального божества. Указания богини по устройству космоса в чем-то сходны с советом Геи и Урана, положившим конец борьбе за власть.

Как мы уже отмечали, победа олимпийцев не оказалась губительной для некоторых изначальных богов. Наибольший авторитет и могущество, как мы только что напомнили, сохранила Ночь. Также не утратили некоторого влияния Понт (спокойное море); Стикс, участвовавший в борьбе с титанами; Геката, почитаемая Зевсом и другими олимпийцами; Океан, первенец Геи и Урана. Каждый из них продолжал играть некоторую роль в мироустройстве, пускай скромную, неопределенную, маргинальную. Стоило Зевсу окончательно утвердить свою власть, как он изверг своего отца Крона из подземного узилища и сделал правителем Островов Блаженных, располагавшихся на дальнем Западе.

§85. Миф о первых поколениях. Прометей. Пандора

Подробности «бытования» Крона восстановить невозможно. Культ этого несомненно архаического божества почти отсутствовал. Миф о теомахии — единственный, в котором Крон фигурирует в качестве главного действующего лица. И тем не менее, образ Крона связан с преданием о «золотом веке», о первой генерации людей. Значение мифа в том, что он приоткрывает сродство и изначальные взаимотношения между богами и смертными. Согласно Гесиоду, боги и смертные имеют одинаковое происхождение («Труды и дни», 108). Подобно первым богам, порождениям Геи, люди вышли из лона земли (*генезис*), а затем расплодились. Как сменилось несколько поколений богов, так же насчитывается пять генераций смертных: поколения «золотого века», «серебряного века», «бронзового века», поколение героев и наконец поколение «железного века» («Труды», 109).

«Золотой век» —период правления Крона. Генерация «золотого века», исключительно мужская, обитала рядом с богами, «их могучими братьями». «Жили те люди, как боги, со спокойной и ясной ду-

[14] См. перевод и комментарии в кн.: *P. Lévêque.* Aurea Catena Homeri, p. 14 sq.

шою, горя не зная, не зная трудов», все необходимое им «сами давали собой хлебодарные земли» («Труды», 112-15, 118).*[71] Человеческая жизнь проходила в танцах, празднествах и всяческих развлечениях. Люди не ведали ни болезней, ни старости, «а умирали как будто объятые сном» («Труды», 116). Однако, эта райская эпоха, имеющая параллели во многих религиозных традициях, пресеклась с низвержением Крона.[15]

После того как «земля поколение это покрыла» («Труды», 121), повествует Гесиод, боги сотворили менее совершенную генерацию — людей «серебряного века». Однако за их грехи, а также за то, что люди перестали приносить жертвы богам, Зевс решил их уничтожить. Затем он создал третью генерацию, людей «бронзового века», жестоких и воинственных, в конце концов истребивших друг друга. Следующим поколением стали герои, которых прославили грандиозные сражения за Фивы и Трою. Многие из них погибли, а оставшихся в живых Зевс поселил на краю земли, на Островах Блаженных, которыми правил Крон. Что же касается последней эпохи, «железного века», то Гесиод восклицает: «Если бы мог я не жить с поколением пятого века!» («Труды», 174).

Предания, вдохновившие Гесиода, порождают много вопросов, в большинстве своем, правда, не представляющих для нас первостепенной важности. Миф об «изначальном совершенстве мироустройства» и блаженстве людей, утраченном в результате катастрофы или «прегрешения», достаточно распространен. В своем варианте Гесиод свидетельствует, что упадок совершался в четыре этапа, сходно с индийским учением о четырех *югах*. Однако юги, хотя и различаются по цветам — белая, красная, желтая и черная, — не соотносятся с металлами. Напротив, именно металлы обозначают исторические эпохи в видении Навуходоносора (Дан 2: 32-33) и в некоторых поздних иранских источниках. Но в первом случае речь идет о смене династий, а во втором — о преемственности Империй, спроецированной в будущее.

Гесиод был вынужден поместить век героев между «бронзовым» и «железным» — столь сильна была мифологизированная память о «героической» эпохе; век героев пресекает, впрочем, необъяснимо,

[15] Может показаться парадоксальным, что «свирепый» бог, согласно «Теогонии», глотавший своих детей, стоило им появиться на свет, по утверждению того же Гесиода, правил в райскую эпоху человечества. Однако не стоит забывать, что образ Крона, каким он предстает в «Теогонии», испытал сильное восточное влияние. Не менее странно и то, что боги именуются «могучими братьями» людей, и при этом подчеркивается онтологическое отличие богов от смертных. Отметим, что важнейшее различие между богами и людьми существовало и в «золотом веке»: человеку были дарованы блаженство, дружба богов, однако не *бессмертие*. Впрочем, боги принадлежали ко второй божественной генерации, поколению титанов, соответственно, законы мироздания и модальности существования еще не были окончательно установлены.

процесс деградации, развязанной поколением «серебряного века». В то же время особый жребий героев — это едва замаскированная эсхатология: герои не умирают, а обретают блаженство в Элизии. Можно сказать, что героям возвращен «золотой век», царство Крона. Подобная эсхатология будет впоследствии подробно разработана, в основном под влиянием орфизма. Элизий станет доступен не только героям, но и блаженным душам и «посвященным». Данный процесс хорошо известен историкам религий (см. Египет, §30, Индия и др.).

Стоит добавить, что миф о сменах поколений не дает точной картины происхождении человека. Может показаться, что антропогония не представляла для греков особой важности, в отличие от проблемы происхождения народов, городов и династий. Многие семейства возводили свой род к героям, которые в свою очередь произошли от любовных связей между богами и смертными. Считалось, что мирмидоняне происходят от муравьев, еще одно племя — от ясеней. После потопа Девкалион создал новую популяцию из «костей своей матери», то есть камней. Наконец, согласно поздней традиции (IV в. до н.э.), Прометей вылепил человека из глины.

По неизвестной причине боги и люди, собравшись в Меконе, решили мирно размежеваться («Теогония», 535). Люди принесли первую жертву, дабы установить новые отношения с богами. В связи с этим событием впервые упоминается Прометей.[16] Он заколол быка и разделил тушу на две части. Покровительствуя человеку и одновременно стремясь перехитрить Зевса, Прометей покрыл кости слоем жира, а мясо и потроха спрятал в желудок. Привлеченный видимостью, Зевс выбрал для богов худшую часть, оставив людям мясо и потроха. Именно отсюда, утверждает Гесиод, пошел обычай в качестве жертвы бессмертным богам сжигать кости («Теогония», 556).

Раздел бычьей туши имел серьезные последствия для человечества. Во-первых, жертвоприношение стало совмещать в себе мясную трапезу (что привело к отказу от вегетарианства «золотого века») с публичным религиозным обрядом, выражающим наивысшее почтение к богам. Во-вторых, мошенничество Прометея восстановило Зевса против людей, и он лишил их огня.[17] Но хитрец Прометей похитил огонь с небес, «в нарфекс порожний запрятав от Зевса» («Труды», 53). Разгневанный бог покарал и людей, и их покровителя. Прометей был прикован к скале, и орел каждый день клевал его «бессмертную печень», которая за ночь опять вырастала («Теогония», 521; «Труды»,

[16] Гомер его не упоминает.

[17] Что аннулировало выгоду людей от распределения туши жертвенного животного: обреченные питаться сырым мясом и не имея возможности приносить жертвы богам, они вернулись в состояние диких зверей.

56). Освободит Прометея Геракл, сын Зевса, дабы еще больше упрочить свою славу.

А в отместку людям Зевс послал на землю «красивое зло» («Теогония», 585) — женщину, названную Пандорой («ибо из вечных богов каждый свой дар приложил», Труды, 81-82). «Стала она для людей искушеньем великим», изобличает Пандору Гесиод, «ибо род ее многие беды принес, средь мужей поселившись» (592).[18]

§86. Последствия первого жертвоприношения

Таким образом, Прометей отнюдь не стал благодетелем человечества, а напротив, повинен в его нынешнем упадке. Последствие мошенничества в Меконе — разрыв между богами и смертными. Затем, похитив огонь, Прометей еще больше прогневал Зевса, наславшего на человечество Пандору, то есть первую женщину, ставшую причиной множества скорбей, тревог и злосчастий. Для Гесиода миф о Пандоре служит объяснением вторжения в мироздание «зла», как мести Зевса человеку.[19]

Но все же «плутня» титана не обернулась для смертных окончательным приговором. Согласно версии Эсхила, которому история человечества видится восхождением, а не деградацией, Прометей — величайший из культурных героев. Первые люди, по утверждению Титана, «ютились в глубине пещер подземных», «не различали примет зимы, весны... и лета плодоносного», «не строили домов из кирпича»,*[72] не знали земледелия («Прикованный Прометей», 484-490). Именно Прометей обучил их всем ремеслам и наукам. Это он принес людям огонь[20] и спас их от гибели. Ревнивый Зевс «уничтожить вздумал» не им созданный «род людской, чтоб новый насадить». При этом «никто за бедных смертных не вступился», кроме Прометея (там же, 233-36). Чтобы объяснить ярость Зевса и твердость титана, Эсхил позаимствовал у Пиндара (или из какого-то другого источника) выразительную деталь: Прометей не беззащитен перед Властителем Миро-

[18] Тщетно Прометей убеждал брата не принимать даров от Зевса. Простоватый Эпиметей женился на Пандоре, которая впоследствии открыла таинственный ларец, откуда изошли и распространились по земле все несчастья. Когда Пандора захлопнула крышку, в ящике оставалась только Надежда. Сешан и Левек объясняют присутствие последней в ларце с невзгодами тем, что, «гневаясь на человечество, Зевс хотел, чтобы приговоренные к пожизненному тяжкому труду люди («Труды», 91) тешили себя напрасной надеждой (*Симонид*, I, 6)». (Les grandes divinités de la Grèce, p. 54).

[19] Гесиод категоричен: «Быв обманут прометеевой плутней, Зевс тотчас замыслил горькие беды» («Теогония», 47).

[20] Согласно Эсхилу, в отличие от Гесиода, Прометей не похищает его у богов. «Эсхил обходит молчанием жертвоприношение в Меконе, поскольку плутовство титана снижает пафос произведения и образ его героя»; *L. Séchan.* Le mythe de Prométhée», p. 102, n. 62.

здания, так как владеет тайной, которую ему сообщила его мать Фемида. Зевса ждет неминуемое падение,[21] и единственная возможность отвратить катастрофу, как выспренно декларирует Титан, — это избавить его от цепей. Поскольку остальные части тетралогии не сохранились, мы не знаем, как именно божества достигли примирения. Но уже в V веке в Афинах справляется ежегодный праздник, посвященный Прометею, к тому же его образ ассоциируется с Гефестом и Афиной. Впрочем, возможно, под влиянием духовных течений, воспринятых равно интеллектуальной элитой и простонародьем (см. том II), на некоторое время утвердилось представление о мудрости и добросердечии Зевса. Верховный Властелин простил не только Крона, поставив его царем Элизия, но и титанов. Пиндар восхваляет «Бессмертного Зевса, вернувшего волю титанам» (IV Пифийская ода), которые также составляют хор в «Освобожденном Прометее».[22]

Раздел жертвенного животного в Меконе послужил причиной и разрыва между богами и смертными, и мучений Прометея. Но в то же время негодование Зевса видится чрезмерным. Карл Мейли[23] показал, что подобное распределение добычи традиционно для первобытных охотников Сибири и скотоводов Центральной Азии, которые приносили в жертву Высшим Небесным Божествам кости и головы животных. Иными словами, то, что на первобытной стадии считалось выражением высшего почтения к божеству неба, в поступке Прометея предстает оскорблением величества. Нам неизвестно, когда изменился смысл древнейшего ритуала. Подчас кажется, что гнев Зевса был вызван не разделом самим по себе, а тем, что его произвел именно Прометей, божество предшествующего поколения, титан, неожиданно принявший сторону человека против олимпийцев. Пример Прометея мог иметь пагубные последствия: вдохновленные его успехом люди чего доброго вступили бы в союз с титаном. Зевсу же не нужно было могучее и гордое человечество. Люди обязаны всегда помнить о собственных недолговечности и бессилии, то есть знать свое место.*[73]

Характерно, что когда позже Девкалион, единственный смертный, уцелевший после вызванного Зевсом потопа, разделил жертвенную тушу точно так же, как его отец Прометей в Меконе, жертва была благосклонно принята. «Зевс снизошел к мольбе Девкалиона, однако миф отмечает, что бог только лишь смягчился».[24] С тех пор жертвоприно-

[21] О происхождении и развитии данного мотива см.: *Séchan*. Op.cit., p. 23 sq., 42 sq.; *J.P. Vernant*. Métis et les mythes de souveraineté.

[22] Ср. *Séchan*, p. 44.

[23] *K. Meuli*. Griechische Opferbräuche (1946). См. также: *W. Burkert*. Homo necans, p. 20 sq.

[24] *J. Rudhardt*. Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice, p. 14. Впрочем, Зевс помедлил с ответом, сначала направив к Девкалиону Гермеса, чтобы уяснить его желания; *Аполлодор*. Библиотека, I, 7, 2.

шение, ставшее коллективным (*thisia*), воспроизводило данный мифологический сюжет: часть туши, включая жир, сжигалась на жертвенном огне, другую съедали сами жертвователи вместе с присутствующими.[25] При этом считалось, что боги принимают участие в трапезе («Илиада», I, 423-24; VIII, 548-52) или насыщаются благовонным дымом (I, 66-67 и др.).

Таким образом, Девкалион смягчил конфликт между богами и смертными. Степень почтения сына Прометея к богам удовлетворила Зевса. (Впрочем, потоп уже погубил генерацию, современную роковому жертвоприношению). Показательно, что, согласно Эсхилу, Прометей играет достаточно скромную, даже неприметную роль в мироздании, тем самым, возможно, делая тетралогию приемлемой для современников. Превознося великий подвиг культурного героя, покровителя человечества, Эсхил одновременно славит великодушие Зевса и подчеркивает духовную ценность конечного примирения божеств, как истинный образец мудрой терпимости. Лишь у европейских романтиков образ Прометея вновь предстанет символом безвинной жертвы тирании.

В Индии рефлексии на тему жертвоприношения формируют особую космогонию, породившую метафизику и практику йоги (§78). У евреев кровавые жертвоприношения будут постепенно переосмысливаться и переоцениваться, особенно после их осуждения пророками. Что же касается христианства, то его истоком стало добровольное принесение себя в жертву Христом. Орфики и пифагорейцы, настаивая на полном вегетарианстве, втайне признавали «прегрешение» человека, согласившегося на мошенничество в Меконе (ср. том II). В то же время кара, постигшая Прометея, была лишь второстепенным мотивом в размышлениях греков на тему «правосудия» Зевса, тревожившую умы, начиная с Гомера, поскольку «божественная справедливость» судьбоносна для человека.

§87. Человек и судьба. Значение «радости бытия»

С иудео-христианской точки зрения, греческая религия выглядит пессимистической: человек недолговечен, и его жизнь полна невзгод. Гомер уподобляет людей «листьям в дубравах древесных», которые «ветер... по земле развевает» («Илиада», 146-47). Метафору подхватывает поэт Мимнерм Колофонский (VII в.), составивший длинный перечень человеческих несчастий: бедность, болезни, смерть близких, старость и т.д. «Не отыскать человека, на которого Зевс не наслал многие беды». Для его современника Семонида люди суть «эфемерные создания», подобно домашней скотине, «не ведающие, какую Бог

[25] Наиболее близкий аналог — *zèbah* у евреев (ср. §57).

им участь назначит».[26] Гречанка заклинала Аполлона вознаградить ее набожность наивысшим даром, который бог способен преподнести ее детям. Аполлон внял мольбе матери: дети умерли мгновенно и без мучений (*Геродот*, I, 31). Феогнит, Пиндар, Софокл утверждают, что лучшее для человека — вовсе не родиться, а если родился, то умереть как можно скорее.[27]

Но и смерть ничего не разрешает, поскольку не приводит к полному и окончательному исчезновению. Современникам Гомера загробная жизнь виделась тягостным и жалким существованием в подземном царстве Аида, населенном бледными тенями, бессильными и лишенными памяти. (Тень Ахилла, которую вызвал Одиссей, сетует, что лучше быть рабом у последнего бедняка, чем царствовать над тенями усопших.[28] Притом загробное существование не вознаграждает прижизненных заслуг и не карает за преступления. К вечным мукам были приговорены только Иксион, Тантал и Сизиф, нанесшие Зевсу личные оскорбления. Менелай взамен Аида обрел Элизий только в качестве мужа Елены, соответственно — зятя Зевса. По версии Гесиода (ср. §85), того же удостоились и другие герои, но их участь была недоступна иным смертным.

Греки укрепились в своем пессимизме, осознав неверность человеческого существования. С одной стороны, не будучи *stricto sensu* [в строгом смысле слова, лат.] «божьей тварью» (представление, разделяемое многими архаическими религиями и тремя монотеистическими), человек не смеет надеяться, что боги снизойдут к его мольбам. С другой стороны, его участь изначально предопределена судьбой (*moira* или *aisa*), то есть с рождения до смерти человек ведом «роком».[29] Соответственно, и срок существования ему также назначен изначально. Человеческую жизнь символизировала нить, которую прядет богиня.[30] В то же время, такие выражения, как «мойра богов»

---

[26] Создается впечатление, что ионийские поэты окончательно запуганы перспективой нищеты, старости, болезней. Единственное утешение они видят в радостях, доставляемых воинской славой и богатством.

[27] *Феогнит*, 425-28; *Пиндар*, фр. 157; *Софокл.* Эдип в Коллоне, 1219 sq.

[28] Одиссея, II, 489-91. Это знаменитое высказывание впоследствии вызвало беспощадную критику Сократа; см.: *Платон.* Республика, III, 386а-387б; 387д-388б.

[29] Значение понятий *moira* и *aisa* со времен Гомера изменилось. Эти могучие, почти демонические силы, способные ввергнуть человека в безумие, были впоследствии персонифицированы в трех богинях. О трех Мойрах впервые упоминает Гесиод («Теогония», 900), называя их дочерями Зевса и Фемиды.

[30] Первоначально в качестве «прядильщиков» могли выступать не только *мойра* («Одиссея», 24, 209) или *айса* («Илиада», 20, 128), но и «боги» («Одиссея», 20, 196 и др.), и демон («Одиссея», 16, 64). Однако со временем, как и в других индоевропейских (а также и восточных) традициях, обязанность прясть нить судьбы перешла исключительно к Пряхам (Клотам) или Мойрам.*[75] Ср.: *Volospa*, p.20; *Eliade*. Traité, §58. Нить судьбы способна «связать», иначе говоря, «обездвижить» до неспособности изменить свое положение.

(«Одиссея», III, 261) или «айса Зевса» («Илиада», XVII, 322; «Одиссея», IX, 52), допускают толкование, что Зевс самолично решал судьбы. По идее, он на это способен — так, он собирался продлить жизнь своему сыну Сарпедону («Илиада», XVI, 433). Но Гера напомнила ему, что это приведет к отмене вселенских законов, т.е. правосудия (*dike*), и бог отменил свое решение.

Данный пример показывает, что Зевс признает верховенство закона; впрочем, дике — не что иное, как конкретное проявление вселенского порядка, т.е. Божественного правосудия (*themis*), в человеческом сообществе. Зевс наделил людей чувством справедливости, утверждает Гесиод, чтобы они отличались от животных. Главный долг человека — быть справедливым и отдавать «честь» (*time*) богам, особенно в форме жертвоприношений. Разумеется, представление о дике изменилось за века, отделяющие Гомера от Еврипида. Последний решительно заявляет: «Когда бессмертные свершают злое дело, они уже не боги!» («Беллерофон», 292). Но и его старший современник Эсхил был уверен, что Зевс не карает невинных («Агамемнон», 750). Уже и в «Илиаде» Зевс в какой-то мере предстает блюстителем дике, поскольку наказывает за клятвопреступление и нарушение закона гостеприимства.[31]

Согласно подобным взглядам, боги способны проявить долготерпение и карают смертных, лишь когда те нарушат предустановленные границы поведения. Однако их трудно не нарушить, учитывая стремление человека к «превосходству» (*arete*). А чрезмерное превосходство рискует обернуться гордыней и дерзостью (*hybris*), как это произошло с Аяксом, похвалявшимся, что он избежал смерти вопреки воле богов, за что был убит Посейдоном («Одиссея», IV, 499-511). *Hybris* порождает временное помешательство (*ate*), которое ослепляет гордеца и приводит к гибели.[32] Таким образом, *hybris* и, как его результат, *ate*, могут выступать орудиями мойры, настигающей смертных (героев, царей, удальцов и др.), обуянных гордыней или слишком увлеченных стремлением к «превосходству».

Выходит, что возможности человека ограничены его природой и у каждого в отдельности — собственной мойрой. Исток человеческой мудрости — осознание бренности и ненадежности существования. Следовательно, имеет смысл наиболее полно пользоваться такими его благами, как молодость, здоровье, удовольствия плоти или радости,

---

[31] *H. Lloyd-Jones.* The Justice of Zeus, p. 6 (возражение *Доддсу*, The Greeks and the Irrational, p. 52, n. 18). Зевс, кроме всего прочего, образец царя: радея о благополучии своих подданных, *басилевс* тем самым обязан блюсти закон и обычай, иначе говоря, *дике*.

[32] Геродот (I, 32), приписывая Солону следующее высказывание: «Я знаю, что бог подвержен гневу и зависти», — в первую очередь предостерегает тех, кто забывает о несовершенстве своей природы, впадая в *hybris*.

даруемые добродетелью. Таковы уроки Гомера: жить исключительно — но и благородно — *настоящим*. Разумеется, этот «идеал», порожденный безысходностью бытия, имеет варианты, важнейшие из которых мы впоследствии рассмотрим (том II). Но в каждом из них присутствует мотив ограниченности и бренности бытия. Отнюдь не сдерживая творческой мощи греческого религиозного гения, столь трагический взгляд на человеческую природу парадоксальным образом привел к ее возвышению. Поскольку боги положили предел его возможностям, человек в конце концов начал превозносить и даже обожествлять чисто человеческие свойства. Иными словами, он вновь открыл для себя сакральный смысл «радости бытия», религиозную ценность эротики и телесной красоты, сакрализовав все коллективные развлечения — игры, процессии, танцы, песнопения, спортивные состязания, драматические действа, застолья и т.д. Освящение телесного совершенства — красоты телосложения, гармонии движений, выражения покоя и просветленности, — формирует канон прекрасного. Антропоморфность греческих богов, каковыми они предстают в мифах, позже вызывавшая резкое неприятие философов, вновь обретает религиозный смысл в скульптурных изображениях. Странным образом, религия, пролагающая пропасть между мирами богов и смертных, считает должным изображать богов согласно канону человеческого телесного совершенства.

Но в первую очередь стоит подчеркнуть религиозную ценность *сиюминутного*, самого факта *существования в мире, во времени*. Сакральность земной жизни не всегда осознается, поскольку она, можно сказать, «закамуфлирована» в повседневном, сиюминутном и обыденном. Познанная греками «радость бытия» отнюдь не профанная: ее порождает блаженное чувство следования, пускай скоротечного, вселенскому закону и причастности к величию мироздания. Греки, как и другие народы до и после них, осознали, что самое надежное средство одолеть всевластие времени — это наиболее полно проживать каждое мгновение, стараясь использовать все открываемые им возможности.

Освящение человеческого несовершенства и «обыденности» повседневного существования — феномен достаточно распространенный в истории религий. Но в Китае и Японии I тысячелетия нашей эры сакрализация положенных природой «пределов» и «обстоятельств», ограничивающих человеческие возможности, оказала наиболее глубокое влияние на данные культуры. Подобное преображение «природного дара», как и в Древней Греции, нашло воплощение в «светской» эстетике.[33*74]

[33] См. том III настоящего издания.

Глава XI

ОЛИМПИЙЦЫ И ГЕРОИ

§88. Великий павший бог и кузнец-колдун: Посейдон и Гефест

Великий древний бог Посейдон по многим причинам утратил свое первоначальное мировое владычество.[1] Следы его былого величия мы находим повсюду, начиная с его имени, которое Виламовиц совершенно правильно объясняет как означающее «супруг Земли» (*Posis Das*). В «Илиаде» (XV, 204) Зевс представлен старшим братом, но Гесиод определенно следует более древней традиции, когда говорит о Зевсе как о младшем («Теогония», 456). В любом случае, только один Посейдон осмеливается противиться Зевсу, злоупотребляющему властью, и напоминает ему, что его владения ограничиваются небесами.[2] В этой детали мы можем уловить воспоминания о противлении древнего верховного бога воцарению более молодого и удачливого. Получив при разделе Вселенной власть над морями, Посейдон стал настоящим гомеровским богом; ввиду важности моря в жизни эллинов, ему была гарантирована неизменная религиозная актуальность. Однако его первоначальный образ претерпел радикальное изменение, и северное мифо-религиозное наследие, которое он принес в Грецию, было почти полностью утеряно или переосмыслено.

Индоевропейские народы, поклонявшиеся Посейдону, не знали моря, пока не поселились в южной Греции. Некоторые характеристики Посейдона ничего общего с морем не имеют. Как Посейдон Гиппий он — бог лошадей, и в нескольких местах, особенно в Аркадии, ему поклонялись в образе коня. В Аркадии Посейдон встретил Деметру, блуждающую в поисках Персефоны. Пытаясь убежать от него, богиня превратилась в кобылицу, но Посейдон в облике жеребца настиг

---

[1] В Пилосе в ахейский период Посейдон находился на более высокой ступени в религиозной иерархии, чем Зевс.

[2] «Илиада», XV, 195. В «Илиаде» (I, 400) говорится, что Посейдон когда-то вступал в заговор с другими богами с целью заковать своего брата.

ее. От этого союза у них родились дочь и конь Арейон (Антимах, в: *Павсаний*, 8, 25, 9). По числу своих любовных приключений Посейдон близок к Зевсу, однако в то же время эти приключения выявляют его первоначальные характеристики как «супруга Земли» и «колебателя земли». Согласно Гесиоду, он женился на Медузе, которая также была древней богиней земли. Другая традиция сообщает, что Антей родился от союза Посейдона с Геей.

Связь Посейдона с лошадьми свидетельствует о том важном месте, которое занимало это животное в жизни индоевропейских завоевателей. Посейдон предстает творцом, отцом или дарителем лошадей. Лошадь же связана с потусторонним миром, и это вновь указывает на образ Посейдона как «хозяина Земли». О его изначальном могуществе свидетельствует и то, что его дети либо гиганты, либо чудовища: Орион, Полифем, Тритон, Антей, Гарпии и т.д. В качестве *Posis Das*, мужского духа плодородия, живущего на земле, как понимал его Виламовиц, бог, которого принесли в Грецию индоевропейцы, может сравниться с верховными богами-оплодотворителями, «хозяевами Земли» из средиземноморских и восточных религий.[3] Став исключительно морским божеством, Посейдон смог сохранить лишь те свои первоначальные атрибуты, которые имели отношение к морю: владычество над стихией и власть над судьбами мореплавателей.

Гефест занимает особое место в греческой религии и мифологии. Само его рождение было необычным: согласно Гесиоду, Гера родила его не в результате любовного союза, а в отместку своему мужу.[4] К тому же Гефест отличается от всех остальных олимпийцев своим безобразием и физическим уродством. Он хром на обе ноги, кривоног, и не может ходить без поддержки. Он покалечился при падении. Зевс сбросил Гефеста с вершины горы Олимп на остров Лемнос, потому что тот принял сторону матери — Геры («Илиада» I, 590 и сл.). По другой версии, его сбросила в море сама Гера сразу же по рождении, устыдившись его безобразия («Илиада», XVIII, 394 и сл.). Две нереиды, Фетида и Эврином, приняли его в глубокую пещеру посреди океана, и там в течение девяти лет Гефест обучался кузнечному и ремесленному делу.

Указывалось на аналогии с темами «преследуемого ребенка» и «злотворного младенца»: в обоих случаях ребенок выходит победителем из испытаний. Речь, несомненно, идет об испытаниях посвятительного типа[5], сравнимых с прыжками в волны Диониса или Тесея.[6]

---

[3] См.: *Leonard Palmer*. Mycenaeans and Minoans, p. 127 sq.

[4] «Теогония», 927; ср. *Аполлодор*. Библиотека, I, 3, 5-6. Но в «Илиаде» (I, 578) Гефест признает отцовство Зевса.

[5] См.: *Marie Delcourt*. Hephaistos ou la legende du magicien, p. 42 sq.

[6] Именно нырнув в море, Тесей завладевает кольцом и волшебной короной, сделанными Гефестом, которые помогают ему войти в лабиринт и выйти из него; см. *Delcourt*,

Но то, что Гефест выходит из этих испытаний калекой, говорит в пользу того, что это — шаманские или магические инициации. Мари Делькур сравнила перерезанные сухожилия Гефеста или его вывернутые назад ступни с увечьями, которые получал кандидат в шаманы.[7] Как и другие боги-колдуны, Гефест заплатил за знание кузнечного и ремесленного дела физическими увечьями.

Работы Гефеста — в одно и то же время произведения искусства и волшебные предметы. Кроме колец, ожерелий, застежек («Илиада», XVIII, 400-401), он создает знаменитый щит Ахилла (XVIII, 369 и сл.), золотых и серебряных собак, сидящих по сторонам двери дворца Алкиноя («Одиссея», VII, 92), блистающие дома богов и механизмы, наиболее известными из которых являются золотые самодвижущиеся треножники и две прислужницы из золота («Илиада», XVIII, 417 и сл.), прекрасные девы, которые помогают ему при ходьбе. По просьбе Зевса он творит из глины Пандору и оживляет ее. Но превыше всего Гефест — умелый «вязальщик». Своими изделиями — тронами, цепями, сетями — он связывает богов и богинь, как и титана Прометея. Он дарит Гере золотой трон, и, сев на него, она оказывается скована невидимыми цепями. Поскольку ни один бог не мог ее освободить, за Гефестом послали Диониса; ему удалось напоить Гефеста и доставить его на Олимп, где тот в конце концов вынужден был освободить свою мать (*Павсаний,* 1, 20, 2). Самая известная проделка Гефеста — она же и самая бурлескная: Гефест застает свою супругу Афродиту, когда она изменяет ему с Аресом, заключает их в невидимую сеть и приглашает олимпийцев посмотреть на этот незаконный союз («Одиссея», VIII, 266 и сл.). Боги хохочут, но в то же время испуганы изобретением, автор которого проявляет себя не просто как мастер на все руки, но и как опасный колдун.

Как бог-колдун, Гефест и связывает, и развязывает, и потому является также богом-акушером (именно он помогает Афине появиться на свет из головы Зевса). В мифологии Гефеста равнозначность магии и технологического совершенства показана лучше, чем где бы то ни было. Некоторые верховные боги (Варуна, Зевс) — тоже «мастера пут». Сила вязать и отпускать свойственна и другим божественным или демоническим фигурам (например, в Индии — Вритре, Яме, Ниррити). Узлы, сети, веревки, шнурки, нити встречаются среди ярких образов, выражающих магико-религиозную силу, необходимую для того, чтобы повелевать, управлять, наказывать, сковывать, убивать, короче говоря, это — «тонкое» отображение, парадоксально- дели-

---

р. 119.

[7] *Delcourt*, p. 110 sq. К шаманской традиции и рассказам о кузнецах-колдунах относится и то, что Гефест обучается своему искусству в пещере Эвриномы (Смерти) или в подземной кузнице Кедалиона.

катное, ужасной, необычной, сверхъестественной силы.[8] В мифологии Гефеста сконцентрирован источник магической силы, подобной секретам мастерства металлургов, кузнецов и ремесленников, то есть технологическому и ремесленническому совершенству. Но все технические приемы имеют своим источником и точкой опоры владычество над огнем, принадлежность шаманов и колдунов, лишь после них ставшее секретом гончаров, металлургов и кузнецов.*[76]

Происхождение Гефеста неизвестно. Попытки найти его в доэллинском наследии или в индоевропейских традициях ничего не дали. Его архаическая структура несомненна. Гефест больше, чем просто бог огня, он — божественный покровитель работ, предполагающих владычество над огнем, т. е. особую и довольно редкую форму магии.

§89. Аполлон: примирение противоречий

Может показаться странным, что имя бога, считающегося наиболее совершенным воплощением эллинского гения, не имеет греческой этимологии. Не менее странно и то, что его самые знаменитые мифические деяния никак не свидетельствуют о тех добродетелях, которые ассоциируются с Аполлоном: о безмятежности, уважении к закону и порядку, божественной гармонии. Бог часто грешит местью, ревностью и даже злопамятством. Но эти слабости скоро потеряют свой антропоморфный характер и останутся лишь одним из многих измерений божества, как его понимали греки.

Тот, кто, после Зевса, наиболее ярко иллюстрирует дистанцию, разделяющую людей и богов, испытал судьбу низшего из смертных: ему даже отказывали в праве на рождение. Титанида Лето, нося в себе детей Зевса, тщетно искала место, чтобы родить. Ни одна страна не осмеливалась принять ее, боясь Геры, которая к тому же отправила преследовать ее змея Пифона (Дельфиния). В конце концов Лето принял остров Делос, где она и родила близнецов — Артемиду и Аполлона. Одним из первых поступков младенца было наказание Пифона. Согласно другой, более ранней версии, Аполлон отправился в Дельфы, свой будущий дом. Дорогу преградила самка дракона, и Аполлон убил ее своими стрелами.[9] Этот поступок можно оправдать — так же, как убийство великана Тития, пытавшегося похитить его мать. Но своими стрелами Аполлон поразил семь сыновей Ниобы (а Артемида — семь ее дочерей), за то, что гордая мать унизила Лето, хвастаясь своим многочисленным потомством. Он убил также свою возлюблен-

[8] См. нашу работу Le "dieu lier" et le symbolisme des noeuds. — Images et Symboles, pp. 120-163.

[9] Гомеровский гимн Аполлону, 300 sq.; *Аполлодор*. Библиотека 1.4.1. sq.

ную, нимфу Корониду, за измену со смертным.[10] И он же нечаянно убил своего лучшего друга, прекрасного юношу Гиацинта.

Эта агрессивная мифология, в течение многих веков вдохновлявшая литературу и изобразительные искусства, отражает историю проникновения Аполлона в Грецию — историю замещения, более или менее жестокого, доэллинских местных божеств, процесс, характерный для греческой религии в целом. В Беотии бог отождествлялся с Птойосом, как Аполлон Птойос, но примерно в IV в. Птойос стал его сыном или внуком. В Фивах Аполлон занял место Исмения.*[77] Но наиболее яркий пример — воцарение его в Дельфах после убийства хозяина этого священного места, змея Пифона. Этот мифический поступок был очень важен, и не только для Аполлона. Победа над змеем, символом «автохтонии» и изначальной власти теллурических сил — один из наиболее распространенных в мире мифов (ср. §45). Применительно к Аполлону отличительными чертами этого мифа является, во-первых, то, что Аполлон должен был искупить это убийство и таким образом стал богом очищения, а с другой стороны — сам воцарился в Дельфах. И именно как Аполлон Пифийский он занял положение бога панэллинской значимости. Этот процесс закончился уже к VIII веку.[11]

Что же касается его «происхождения», то его искали в северных регионах Евразии или в Малой Азии. Первая гипотеза основывается главным образом на его отношениях с гиперборейями, которых греки считали жителями страны «по ту сторону Борея», то есть северного ветра. Согласно дельфийскому мифу,[12] Зевс решил, что Аполлон должен жить в Дельфах и дать законы эллинам. Но юный бог улетел на колеснице, запряженной лебедями, в страну гипербореев, где провел целый год. Однако, поскольку дельфийцы беспрестанно призывали его песнями и танцами, Аполлон вернулся. После этого он каждый год проводил три зимних месяца у гипербореев и возвращался в начале лета. Во время его отсутствия в Дельфах правил Дионис как хозяин оракула.

Согласно Пиндару, никто ни на земле, ни на море не мог найти тот путь, который ведет к гипербореям (X Пифийская ода, 29 и сл.).

---

[10] Но Аполлон спас ребенка, которого она носила, Асклепия, ставшего знаменитым врачом; целительская сила последнего была столь велика, что однажды, вняв мольбе Артемиды, он даже вернул к жизни Ипполита. Это чудо противоречило законам, установленным Зевсом, и царь богов поразил Асклепия перуном. Аполлон отомстил за смерть сына, убив циклопов, выковавших Зевсу перун. Виновный в преступлении против родственников (циклопы были титаны, как и Лето), Аполлон был в наказание послан на год жить среди смертных и работать пастухом у царя Адмета.

[11] См.: *Wilamowitz.* Der Glaube der Hellenen, t.2, p. 34; *Marie Delcourt.* L'oracle de Delphes, p. 215 sq.

[12] Более раннее упоминание встречается в поэме Алкея (прим. 600 до н.э.), пересказанной поздним ритором Гимерием (IV век н.э.).

Другими словами, страна и ее жители принадлежат к мифической географии. Это священная раса, свободная от болезней и старости. Пиндар говорит, что гипербореи могут жить до тысячи лет, они не знают ни работы, ни войны и проводят время в танцах и игре на лире и флейте (фрагмент 272). Вакхилид (3, 58) рассказывает, что в награду за «их благочестие» Аполлон перенес в страну гипербореев Кресса и его дочерей. Таким образом, мы имеем дело с райской страной, сравнимой с Островами Блаженных, куда попадают души героев.

Геродот (IV, 32-35) передает рассказы жителей Делоса о дарах, получаемых Аполлоном от гипербореев: определенные предметы, завернутые в солому, передавались от человека к человеку и из страны в страну, вплоть до самого Делоса. Было бы бесполезным искать исторические воспоминания в этой традиции, которая, среди всего прочего, помещала оливу, дерево сугубо средиземноморское, в страну гипербореев.

В то же время северные края — от Фракии до Скифии — играли немаловажную роль в сказочных традициях, связанных с Аполлоном. Некоторые из его легендарных учеников и служителей (Абарис, Аристей) считались выходцами из страны гипербореев, а Орфей всегда был связан с Фракией. Но это тот север, который, хотя постепенно осваивался и изучался, сохранял мифологическую атмосферу. Особенно же — воображаемый север, который вдохновлял и питал мифологическое творчество.

В пользу азиатского происхождения Аполлона приводят тот факт, что наиболее известные места поклонения этому богу находились в Азии: Патара в Ликии, Дидимы, Кларос в Ионии и т.д. Как и многие другие олимпийские боги, Аполлон выглядит пришельцем в своих священных местах — в континентальной Греции. К тому же в хеттской надписи, найденной недалеко от анатолийской деревни, ученые смогли расшифровать имя «Апулунас», «бог врат», которым, как напоминает нам Нильссон, Аполлон был в классической Греции.[13] *[78]

Но «генезис» бога интересен лишь настолько, насколько он помогает понять религиозный дух тех, кто ему поклонялся. Как и сам греческий народ, его боги являются плодом грандиозного синтеза. Именно благодаря долгому процессу конфронтации, симбиоза, соединения и синтеза греческие божества смогли выявить свою сущность.

§90. Оракулы и очищение

Только что родившись, Аполлон восклицает: «Дайте мне лиру и изогнутый лук! Я объявлю людям твердую волю Зевса» (Гомеровский

[13] Ср.: *Martin Nilsson*. Greek Folk Religion, p. 79; *Guthrie*. The Greeks and Their Gods, p.86, n. 1.

гимн Аполлону, 132). В «Эвменидах» Эсхила он говорит Эриниям: «Ни разу не вещал я в прорицалище — будь то о муже, женщине иль городе — без приказанья Зевса» (строки 618-620). Это почтительное преклонение перед отцом олимпийцев объясняет связь Аполлона с идеями порядка и закона. Платон называет его «национальным экзегетом» (*patrios exegetes;* «Республика», IV, 427). Он сообщает свои советы через Дельфийского оракула, а в Афинах и Спарте — через своих экзегетов, которые передают и объясняют то, чего желает бог в отношении храмового служения и, главное, обряда очищения убийц. Ибо Аполлон стал богом, защищающим от зла (*apotropaios*) и способным очищать (*katharsios*), потому что он сам должен был очиститься после убийства Пифона. Каждое преступление против жизни создавало зловредное загрязнение, силу, почти физическую в своей природе, *miasma*, страшное бедствие, угрожающее всему обществу. Аполлон много сделал для того, чтобы смягчить архаические обычаи в отношении убийств.[14] Именно он сумел добиться оправдания Ореста, обвиненного в убийстве матери (ср. «Эвмениды» Эсхила).

Дельфы были местонахождением оракула задолго до Аполлона. Какова бы ни была этимология Дельф, греки связывали их с *delphys*, «чрево».[15] Таинственное отверстие было ртом, *stomios*, этим же словом называют и влагалище. *Omphalos* (пуп земли) в Дельфах также существовал еще в доэллинский период. Пуп был полон детородной символики,[16] но прежде всего он был Центром Мира. Согласно легенде, два орла, посланные Зевсом с противоположных концов земли, встретились на омфале. Это старинное место прорицания, где с древнейших времен проявлялись сакральность и силы Матери Земли, под эгидой Аполлона получило новую религиозную ориентацию.

Прорицания давались Пифией (жрицей) и жрецом, который ей ассистировал. Вначале это происходило раз в год (в день рождения бога), потом раз в месяц и наконец несколько раз в месяц, кроме зимы, когда Аполлон покидал остров. Обряд включал в себя предварительное жертвоприношение козы. Обычно вопрошавшие задавали вопросы-альтернативы: что лучше сделать — это или то? Пифия давала ответ, вытягивая жребии в виде белых или черных бобов.[17]

---

[14] Обычай требовал, чтобы того, кто совершил даже непреднамеренное убийство, казнила семья жертвы; это был единственный способ успокоить душу убитого и избавиться от скверны (*miasma*), порожденной преступлением. Драконовские законы заменили вендетту властью государства; городской суд теперь рассматривал преступление и передавал виновного семье убитого.

[15] Змея Дельфина, рожденная Землей, уступает место змею Пифону.

[16] Об этом пишет Мари Делькур в: L'oracle de Delphes, p. 145 sq.

[17] Древнее прорицание, выглядевшее таким простым, следовало почтенной традиции: Зевс выбирал из судеб, лежавших на его коленях, и раздавал их по своему усмотрению.

В наиболее серьезных случаях Пифия, вдохновленная Аполлоном, прорицала в крипте храма. Употреблялось выражение «пифийский экстаз», но ничто не указывает ни на истерические трансы, ни на «беснования» дионисийского толка. Платон сравнил «бред» (*maneisa*) Пифии с поэтическим вдохновением, насылаемым Музами, и с любовным экстазом Афродиты. Согласно Плутарху, бог довольствуется передачей Пифии видений и света, освещающего будущее; в этом заключается вдохновение.[18] На барельефах Пифия выглядит спокойной, безмятежной, сосредоточенной — как бог, вдохновляющий ее.

Какими способами она добивалась такого состояния, остается тайной. Пифия, выбираемая из дельфийских крестьянок, прорицала по определенным дням. Лавровые листья, которые она жевала, благовония лавра, вода из источника Кассотис, которую она пила, не обладают опьяняющими свойствами и не объясняют экстаз. Согласно традиции, ее треножник стоял над трещиной (*chasma*) в земле, из которой поднимались пары, обладающие сверхъестественными свойствами. Однако раскопки не обнаружили ни расщелины, ни пещеры, куда спускалась Пифия (конечно, они могли исчезнуть в результате землетрясений). Было сделано заключение, несколько поспешное, что вся обстановка — трещина с парами, спуск Пифии в коридор (*adyton*) — является сравнительно недавним мифологическим образом.[19] Однако adyton существовал, и, как показывает Мари Делькур (L'oracle de Delphes, стр. 227 и сл.), древность и теллурический характер святилища в Дельфах предполагали ритуальный «спуск» в подземные пространства. Поскольку никаких естественных причин транса обнаружено не было, появились предположения о самовнушении Пифии или о внушении извне, со стороны жреца. Но точно никто ничего не знает.

§91. От «видения» к знанию

Аполлоновский «экстаз», в который люди впадали, вдохновленные (т. е. одержимые) богом, не предполагал, однако, единения, производимого экстазом дионисийским (ср. §124). Вдохновленные или одержимые Аполлоном обладали прежде всего силой очищать и прорицать (те же, кто посвящался в Дионисийские мистерии, *bakkhoi*, напротив, никогда не демонстрируют никаких пророческих способностей.) Отмечался шаманистский характер некоторых полумифических персонажей, знаменитых ревнителей Аполлона. Гиперборей Абарис, служитель Аполлона, был наделен пророческими и магическими силами (например, способностью находиться одновременно в двух разных местах). Геродот (IV, 36) пишет, что он мог обойтись без пищи,

[18] *Плутарх*. Пифия, 7. 397 sq.; ср. Оракулы 40.432d; *Delcourt*, p. 227.

[19] Первые свидетельства о трещине относятся к I веку до н.э.

пронося свою знаменитую стрелу через всю землю, но со времен Гераклида (фрагмент 51с) считалось, что Абарис летал на стреле. Стрела, играющая определенную роль в скифской мифологии и религии,*[79] присутствует и в сибирских шаманских обрядах;[20] она же является главным оружием Аполлона. Похожие легенды — включающие в себя вдохновленный транс, который можно спутать со смертью, нахождение в двух местах, метаморфозы, спуск в подземный мир и т.д. — рассказывали и о других сказочных персонажах: Аристии из Проконнеса, Гермотиме из Клазомены, Эпимениде Критском, Пифагоре. Что же касается Орфея, знаменитого жреца Аполлона, то его мифология изобилует шаманскими действиями (см. том II).

Со времен Гомера греки видели в Аполлоне, конечно, нечто большее, чем просто бога-покровителя исступленных. Однако можно разглядеть связь между двумя феноменами — шаманским и Аполлоновским. Считается, что шаманы могут узнавать тайное и указывать будущее; видения, даруемые Аполлоном, наделяют служителей бога теми же качествами. Как и в некоторых сибирских шаманских традициях, посылаемые Аполлоном видения будят разум и склоняют к медитации, а в конце концов приводят к «мудрости». Получение оккультного знания в любой форме, как замечал Вальтер Отто, всегда сопряжено с духовной экзальтацией,[21] что особенно близко экстазу шамана. Это объясняет огромную важность музыки и поэзии в обеих традициях. Шаманы, готовясь к трансу, поют и бьют в барабаны; ранняя центрально-азиатская и полинезийская эпическая поэзия часто описывает приключения шаманов в их духовных экстатических путешествиях. Главным атрибутом Аполлона является лира; когда он на ней играет, он зачаровывает богов, диких зверей и даже камни (*Еврипид*. Алцеста, 579 и сл.; Аполлоний Родосский, I, 740).

Лук, второй атрибут Аполлона, также входит в состав шаманских инструментов, но ритуальный смысл его превосходит сферу шаманства: символика лука распространена во всем мире. Аполлон — тот, кто «посылает стрелы издалека», но тот же эпитет применяется и к Раме, Будде и другим героям и сказочным персонажам. Однако греческий гений блистательно переоценил этот архаический мотив, как переосмыслил и приемы шаманства, и его символику. Благодаря Аполлону, символика лука и стрельбы из него раскрывает иные духовные ситуации: владычество над пространством (и таким образом отстранение от «непосредственного», от вязкости конкретного), спокойствие и невозмутимость, невозможные без усиленного интеллектуального сосредоточения. Короче говоря, Аполлон представляет новое богоявле-

[20] См.: *Eliade*. Zalmoxis, p. 44. n. 42-43.
[21] *W. Otto*. The Homeric Gods, p. 72.

ние, выражение религиозного знания о мире и о судьбе человека, знания типично греческого и неповторимого.

Гераклит говорил, что «гармония — это результат напряжения между противоположностями, как в луке и лире» (фрагмент 51).*[80] В Аполлоне противоречия включены в новую конфигурацию, более широкую и более сложную. Его примирение с Дионисом является частью того же процесса интеграции, который сделал его покровителем очищений после того, как он сам очистился от убийства Пифона. Аполлон открывает человечеству путь, ведущий от пророческого «видения» к мысли. Демонический элемент, присущий всем формам оккультного знания, изгоняется. Главный урок Аполлона выражен в знаменитой дельфийской формуле: «Познай себя!» Разум, знание, мудрость рассматриваются как божественные качества, даруемые богами, особенно Аполлоном. Его невозмутимость и спокойствие становятся для греков символом духовного совершенства и самого духа. Но важно отметить, что открытие духа венчает собой длинный ряд конфликтов, сменяемых примирениями, и овладение техниками экстаза и прорицательства.

§92. Гермес, «спутник человека»

Сын Зевса и нимфы Майи, Гермес —менее всего «олимпиец». Он сохраняет определенные свойства, характерные для догомеровских божеств; его представляют в фаллических формах; он имеет «магический жезл» и шапку, делающую его невидимым; чтобы защитить Одиссея от чар Кирки, он открывает ему тайну волшебной травы *moly* («Одиссея», X, 302-306). Более того, Гермес любит быть среди людей. Зевс говорит ему: «Сын мой, Гермес! Тебе от богов наипаче приятно в дружбу вступать с человеком» («Илиада», XXIV, 334-335). Но в своих отношениях с людьми Гермес ведет себя одновременно и как бог, и как «плут», и как умелый ремесленник. Он — непревзойденный даритель благ («Одиссея», VIII, 335): любая удача считается даром Гермеса. С другой стороны, он — воплощение хитрости и плутовства. Только родившись, он крадет коров у своего брата Аполлона. Из-за этих своих наклонностей он становится товарищем и покровителем воров. Еврипид называет его «господином тех, кто промышляет по ночам» («Рес», 216 и сл.).

Но, покровительствуя воровству и ночным любовным приключениям, он в то же время является защитником стад, пастухов и путников на ночных дорогах. По словам Павсания, ни один другой бог так не заботится о стадах и их приумножении (2, 3,4). Гермес — бог дорог, и его имя произошло от груд камней (*hermaion*), лежавших на

обочинах, куда каждый прохожий бросал свой камень.[22] Вначале Гермес был, вероятно, покровителем кочевников, может быть, даже повелителем зверей. Но греки переосмыслили архаические атрибуты и способности Гермеса в более глубоком смысле. Быстроногий, он правит дорогами (у него «золотые сандалии») и не сбивается ночью с пути, потому что все пути ему известны. Поэтому он одновременно поводырь и покровитель стад и помощник воров. И по той же причине он — вестник богов.*[81]

Вероятно, те же свойства сделали Гермеса «психопомпом», проводником душ в царство мертвых: он помогает умершим попасть в потусторонний мир, потому что знает дорогу и может ориентироваться в темноте. Но он не бог мертвых, хотя умирающие говорят, что их забирает Гермес. Он беспрепятственно передвигается по всем трем космическим уровням. Он провожает души в Аид, но он же и выводит их обратно на землю (Персефону, Эвридику или, в «Персах» Эсхила (629), тень Дария). Отношениям Гермеса с душами умерших помогают также и его «духовные» способности. Его хитрость, проницательность, практичность, изобретательность (именно он открывает огонь), свойство делаться невидимым и в мгновение ока переноситься в любое место уже говорят о мудрости, особенно же — об овладении оккультным знанием, что позже, в эллинский период, станет особой привилегией Гермеса. Тот, кто находит путь в темноте, провожает души умерших и передвигается со скоростью молнии, будучи то видимым, то невидимым, в конечном итоге отражает возможности духа: не только разум и хитрость, но также гнозис и магию.

Блестяще проанализировав чудесные свойства Гермеса, В. Отто признает, что «его мир — это не героический мир», и заключает, что если «его мир не благороден, он все же отнюдь не вульгарен и не отвратителен».[23] Это так, но не совсем точно. Ибо фигуру Гермеса уже в классический период характеризует его общность с миром людей, миром по определению открытым, находящимся в постоянном процессе становления, то есть улучшения, совершенствования. Главные свойства Гермеса: ловкость и изобретательность, владычество над темнотой, интерес к деятельности людей, проводы душ умерших, — будут постоянно переосмысливаться и в конце концов сделают из Гермеса чрезвычайно сложную фигуру — культурного героя, покровителя наук и образцовое воплощение оккультного знания.

Гермес — один из немногих олимпийских богов, которые не потеряют своей религиозной актуальности после кризиса «классической» религии и не пропадут после триумфа христианства. Превра-

[22] Этот обычай до сих пор встречается у многих народов, чаще — в связи с путешествием.

[23] *Otto*. The Homeric Gods, p. 122 sq.

тившись в Тота и Меркурия, он вновь войдет в моду в эллинистический период, а как Гермес Трисмегист («трижды величайший») просуществует с помощью алхимии и герметизма до XVII в. Уже греческие философы видят в Гермесе персонификацию мышления. Он обладает всеми формами знания, особенно тайного; это делает его «главой чародеев», победившим силы тьмы, ибо «он знает все и может все».[24] Эпизод в «Одиссее» с магической травой *moly* получит различные аллегорические толкования как у греков, так и у христианских авторов. В этом растении, которое спасло Одиссея от участи его товарищей, превращенных Киркой в свиней, будет усматриваться дух, противостоящий инстинкту, или образование, очищающее душу. А Гермеса, отождествленного философами с Логосом, отцы церкви будут сравнивать с Христом, потом же, во времена Возрождения, появятся бесчисленные алхимики, по-своему толкующие Гермеса.

§93. Богини. I: Гера, Артемида

Тем высоким положением, которое ей обычно отводится, Гера во многом обязана Гомеру, именно он подчеркнул тот факт, что она — супруга Зевса. Первоначально Гера была богиней Аргоса, и оттуда ее культ распространился по всей Греции. Виламовиц объясняет ее имя как женскую форму *heros* и имеющую смысл *despoina*, «Наша Госпожа».[25] Вряд ли можно однозначно ответить на вопрос, принесли ли ахейцы с собой саму богиню или только ее имя. Вероятно, под впечатлением от могущества и величия Госпожи Аргоса они возвели ее в положение жены своего главного бога,[26] и, вероятно, именно по этой причине Гера стала символом и покровительницей брачных союзов. Бесчисленные измены Зевса вызывали ее ревность и приводили к ссорам, которые подробно описаны поэтами и мифографами. Зевс вел себя по отношению к Гере так, как не позволил бы себе ни один ахейский начальник: он бил ее, а один раз даже подвесил с грузом, привязанным к ногам (такая пытка применялась потом к рабам).[27]

Согласно Гесиоду («Теогония», 923-924), Гера родила Зевсу троих детей — Гебу, Ареса и Илифию и породила без мужа Гефеста (там же, 926). Партеногенез, способность к самооплодотворению подчеркивает, что даже богиня из богинь Олимпа сохранила свой специфически

[24] См. источники, цитируемые Хьюго Ранером: Greek Myths and Christian Mystery, pp. 191-192. См. также том II настоящей работы.

[25] *Wilamowitz.* Glaube der Griechen. t.1, p. 237.

[26] *Rose.* Handbook, 52; *Guthrie.* The Greeks and Their Gods, p. 72.

[27] «Илиада», I, 567,587; XV, 18 sq. Ср. *Плавт.* Asinaria («Ослы»), p. 303-304; *Rose.* Handbook. p. 106 и прим. 15. Насколько возможно рассмотреть в этих сценах исторические реалии, очевидна отнесенность к сравнительно раннему периоду, предшествующему приходу ахейцев на полуостров. Важно, что Гомер и его слушатели могли воспринимать подобные рассказы как занимательное чтение.

средиземноморский и азиатский характер. Трудно определить изначальный смысл традиции, согласно которой Гера восстанавливала свою девственность каждый год, купаясь в источнике Канф.[28] Символизирует ли это патриархальное понимание брака (ибо мы знаем, что девственность высоко ценилась и уважалась в обществах патриархального типа)? Как бы то ни было, греки радикально изменили облик аргосской богини. И все же можно различить некоторые ее первоначальные черты. Как большинство эгейских и азиатский богинь, Гера была божеством не только брака, но и всеобщего плодородия. Хотя гипотеза о Гере как Матери-Земле отвергалась некоторыми учеными, по-другому трудно объяснить тот факт, что во многих местах (Платеи, Эвбея, Афины, Самос и др.) сохранились упоминания о священном браке Геры и Зевса (мифических или воссоздаваемых в ритуалах). Это типичный союз громовержца, бога-оплодотворителя и Матери-Земли. К тому же Гере поклонялись в Аргосе как «богине ярма» и «богатой волами». (В «Илиаде» Гомер называет ее «волоокой».) Наконец, она считалась матерью ужасных чудовищ, таких как Лернейская Гидра. Рождение же чудовищ характерно для богинь земли. Мы видели (§83), что, согласно Гесиоду, матерью Тифона была Гея (Земля). Но все это хтонические атрибуты постепенно забылись, и со времен Гомера Гера являла себя такой, какой осталась до конца: в первую очередь богиней брака.*[82]

Имя Артемиды (сохранившееся в одной лидийской надписи как Артимида), указывает на ее восточное происхождение. Архаический характер богини очевиден: она прежде всего «Зверей Господыня» (*potnia theron*, как ее называют в «Илиаде», XXI, 470 и сл.), то есть она и охотница, и защитница диких зверей. Гомер называет ее также *Agrotera*, дева «диких зверей», а Эсхил (фрагмент 342) «Госпожой диких гор». Она предпочитала охотиться ночью. Ее любимыми и геральдическими животными были лев и медведь; это указывает на азиатские прототипы. Гомер («Илиада», V, 49) рассказывает, как Артемида научила Скамандрия искусству охотиться на любого зверя. Но она приходит в ярость, когда два орла разрывают и пожирают зайчиху, имеющую в своем чреве зайчат (*Эсхил.* «Агамемнон», 133 и сл.).

Артемида прежде всего — богиня-девственница. Первоначально это могло означать, что она свободна от брачных уз. Но греки усматривали в ее вечной девственности равнодушие к любви. Гомеровский гимн «К Афродите» (I, 17) признает холодность этой богини. В трагедии Еврипида «Ипполит» (строка 1301) Артемида сама открыто говорит о своей ненависти к Афродите.

---

[28] *Павсаний*, II, 36, 2; он также упоминает о тайных культах Геры в Аргосе, что кажется исключительным Розу (*Rose.* Handbook, p. 128, прим. 11). Но см.: *Jeanmaire.* Dionysos. p. 208 sq.

И все же у нее есть черты Богини-Матери. В Аркадии, наиболее древнем месте ее культа, Артемида ассоциировалась с Деметрой и Персефоной. Геродот (II, 156) говорит, что Эсхил считал Артемиду дочерью Деметры, т.е. отождествлял ее с Персефоной. Некоторые греческие писатели уверяют, что на Крите ее называли Бритомартис,[29] что указывает на ее связь с древней минойской богиней. Возможно, что среди ее имен на других языках были и Кибела во Фракии, и Ма в Каппадокии. Неизвестно, когда и где она стала называться Артемидой. На Эфесе ее материнство в пластическом выражении было представлено так гротескно, что ученые не спешили признать в нем греческое божество. Женщины поклонялись Артемиде как Лохее, повитухе. Она также была известна как *kurotrophos*, кормилица и учительница мальчиков. В некоторых связанных с нею обрядах, записанных в исторические времена, можно заметить следы обрядов посвящения девушек в эгейских обществах II тыс. до н.э. Танец в честь Артемиды Алфейской, как и танцы в честь этой богини на всем Пелопоннесе, носили оргиастический характер. Пословица гласила: «Где не танцевала Артемида?» Другими словами: где нет танцев в честь Артемиды?[30]

Под ее различными и иногда противоречивыми ипостасями мы усматриваем множественность архаических божественных форм, переоцененных и объединенных греческим гением в обширную структуру. Госпожа Гор и Хозяйка Диких Зверей доисторического Средиземноморья быстро усвоила свойства и привычки богинь-матерей, не утратив своих более древних и более специфических свойств: она покровительствует и охотникам, и диким зверям, и молодым девушкам. Со времен Гомера ее облик начинает обретать четкость: Артемида управляет сакральностью дикой жизни, которой свойственны плодородие и материнство, но не любовь и брак. Она всегда сохраняла свой парадоксальный характер, объединяя противоположные мотивы (например, девственность и материнство). Греческие поэты, мифографы и теологи интуитивно угадывали, что такое сосуществование противоположностей выражает одну из тайн божества.

§94. Богини. II: Афина, Афродита

Афина безусловно является второй по важности греческой богиней после Геры. Греческая этимология не может объяснить ее имени. Что же касается ее происхождения, то гипотеза Нильссона, принятая большинством ученых, кажется довольно убедительной: Афина была Хозяйкой Дворца, защитницей укрепленных дворцов микенских ца-

[29] Ср.: *Rose*. Handbook, p. 131, n. 59.
[30] *Jeanmaire*. Dionysos, p. 212 sq.

рей; она была домашней богиней, покровительницей мужских и женских ремесел, но ее присутствие в крепости во время войн и набегов придавало ее образу свойства богини войны. Она появилась на свет из головы Зевса, облеченная в доспехи, потрясая копьем и испуская воинственный клич. Многие из ее названий свидетельствуют о ее воинственном характере: Защитница, Могучая, Воительница и т.д.

Однако, как показывают многие эпизоды «Илиады», Афина — непримиримый враг Ареса, которого она побеждает в знаменитой битве богов (XXI, 390 и сл.).[31] С другой стороны, она восхищается Гераклом, истинным героем. Она помогает ему в его сверхчеловеческих подвигах и в конце концов вводит на небо (*Павсаний,* III, 18,11 и сл.). Афина также восхищалась Тидеем и даже хотела сделать его бессмертным, но когда она увидела, как герой, тяжело раненный, раскололол череп своего врага и проглотил его мозг, она удалилась в омерзении.[32] Богиня своим присутствием сдерживает Ахилла, готового с мечом в руках ответить на оскорбления Агамемнона («Илиада», I, 194 и сл.).

Но в поэме, созданной для слушателей, любящих ратные подвиги, Афина являет себя отнюдь не как *богиня* войны. Она принимает участие в войне, потому что это сугубо мужское занятие. Она сама говорит: «Мужское все мне ближе и дороже. Только брак мне чужд» (*Эсхил*, «Эвмениды», 739-740). Гомеровский гимн «К Афродите» (I, 7-11) признает, что богиня любви невластна над Афиной. Гомер и Гесиод называют ее Палладой, «девой», а в Афинах она — «Девственница» (*Parthenos*). Но она — совсем другой тип девственной богини, чем Артемида: она не избегает мужчин, не держит их на расстоянии. Афина становится другом и защитницей Одиссея, сильная личность и мудрость которого ее восхищают: он «многоумный», «советами равный Зевсу» («Илиада», II, 169,407,636). В «Теогонии» (896) Гесиод считает ее равной отцу (Зевсу) по силе и мудрости. Афина — единственная из олимпийцев, не имеющая матери. В Гомеровском гимне (строки 4-5) упоминается, что Зевс родил ее из собственной головы, но Гесиод рассказывает весь миф: Зевс проглотил свою беременную супругу Метиду, богиню мудрости, и Афина явилась в мир из головы своего отца («Теогония», 886 и сл.; ср. §84). Этот эпизод считается поздним добавлением: первоначальный миф описывал бы просто появление Афины на вершине Олимпа. Но Отто справедливо подчеркивает архаическую и «варварскую» природу мотива проглатывания.[33]

---

[31] Все боги презирают Ареса, называя его «безумцем», поскольку он чужд всякой «справедливости» («Илиада», V, 761). Сам Зевс говорит ему: «Ты ненавистнейший мне меж богов, населяющих небо! Только тебе и приятны вражда, да раздоры, да битвы!» («Илиада», V, 890).

[32] *Вакхилид*, фрагмент 41; *Аполлодор*. Библиотека, 3.6.8.3.

[33] См.: *Otto*. Homeric Gods, p. 51. Гомер не упоминает этот миф (он также ничего не

Каково бы ни было происхождение Афины, миф о ее чудесном рождении иллюстрирует и подтверждает ее теснейшую связь с Зевсом. «Отцова дочь я, и отцу я предана», — говорит она сама (*Эсхил*, «Эвмениды», 741). В «Одиссее» (XIII, 297) она признается герою: «Я первая между бессмертных мудрым умом (*metis*) и искусством на хитрые вымыслы». И действительно, «мудрый ум» — ее наиболее характерная черта. Афина — не только покровительница типично женских искусств прядения и ткачества. Более всего она — покровительница всяческих ремесел. Она учит кузнеца делать плужный лемех, а гончары призывают ее: «Приди к нам, Афина, держи руку свою над нашей печью!».[34] Это она, укротительница лошадей, изобретает удила и научает использованию колесниц. Мореплавание, казалось бы, относится к области действия Посейдона, но Афина и здесь раскрывает сложность и в то же время единство своей мудрости. Сначала она вмешивается во многие технические вопросы, связанные со строительством корабля, а потом помогает кормчему верно вести судно.[35]

Хочется отметить необычность этого примера, примера того, что можно назвать сакрализацией технического изобретения и мифологией интеллекта. Другие божества иллюстрируют сакрализацию жизни, плодородия, смерти, социальных институтов и т.п. в бесчисленном множестве форм. Афина же раскрывает сакральный характер или божественное происхождение определенных ремесел и занятий, которые требуют не только ума, технических навыков, практической изобретательности, но и самообладания, стойкости в испытаниях, уверенности в логичности мироздания и, следовательно, в возможности понять его. Именно поэтому покровительница мудрости станет, в период философов, символом божественных знаний и человеческой мудрости.

Афродита — не менее примечательное создание греческого гения, хотя она и на совсем другом уровне. Богиня эта определенно восточного происхождения, на что постоянно указывает традиция. (*Геродот*, I, 105; *Павсаний*, I, 14, 7). В «Илиаде» она защищает троянцев. Кроме того, в ней много схожего с божествами типа Иштар. Однако ее личность начинает приобретать свои характерные черты именно на Кипре, в тысячелетнем центре эгейско-азиатского синкретизма («Одиссея», VIII, 362 и сл.). Процесс эллинизации зашел уже достаточно далеко ко времени написания «Илиады» (V, 365), где Гомер провозглашает ее дочерью Зевса и Дионы и женой Гефеста.[36] Но Гесиод сохранил более древний вариант ее рождения: она родилась из крови оско-

говорит об истории с Кроном), но называет Афину «дочерью могущественного отца» (*obrimopatre*).

[34] Ср. Гомеровскую эпиграмму, цитир. в: *Otto*. Homeric Gods, p. 58.

[35] См.: *M. Detienne*. Le navire d'Athena.

[36] Арес, бог войны, становится ее мужем гораздо позже; в «Одиссее» (VIII, 266-366) он ее возлюбленный.

пленного Кроном Урана, которая попала в море и образовала пену (*aphros*). Мы уже видели (§46), что тема кастрации великого божества имеет восточное происхождение.

В ее культе заметен ряд азиатских элементов (например, прислуживающие в ее храмах рабы), которые соседствуют со средиземноморскими (голубь). С другой стороны, гомеровский гимн «К Афродите» показывает ее как истинную Госпожу диких зверей: «За ней шли серые волки, ласкающиеся к ней, и львы с суровым взглядом, и медведи, и быстрые леопарды, алчущие оленей». Но добавлена новая черта, типичная для образа Афродиты: богиня вложила вожделение в их грудь, так что они спаривались в тенистых оврагах. Афродита «вкладывает вожделение» в зверей так же, как в людей и богов. Она «затуманивает даже разум Зевса», это именно она «легко вынуждает его идти на связь со смертными женщинами назло Гере» (строки 36, 40). Таким образом, гомеровский гимн «К Афродите» определяет сексуальную потребность как элемент, общий для трех уровней бытия — животного, человеческого и божественного. С другой стороны, подчеркивая непреодолимый и иррациональный характер вожделения, гимн оправдывает любовные похождения Зевса (которые в дальнейшем будут подхвачены богами, героями и людьми). Короче, здесь мы видим *религиозное* оправдание сладострастия, ибо даже на сексуальные излишества и извращения, если они побуждаются Афродитой, надо смотреть, как на имеющие божественное происхождение.

Так как Афродита правит на трех космических уровнях, она одновременно небесная (Астерия, Урания), морская (Анадиомена, «Вышедшая из моря»)[37] и земная (под ее ногами дороги покрываются цветами, и это именно она является первопричиной растительного плодородия (*Эсхил.* «Данаиды», фрагмент 44). Однако Афродита никогда не станет богиней только лишь плодородия. Она вдохновляет, воспевает и защищает физическую любовь, плотские союзы. В этом отношении можно сказать, что благодаря Афродите греки заново открыли сакральный смысл изначальной сексуальной потребности. Над безграничными духовными ресурсами любви будут властвовать другие божественные фигуры, в первую очередь Эрос. Но именно тема иррационального и неуемного вожделения будет эксплуатироваться писателями и художниками, так что в период эллинизма «прелести Афродиты» станут литературным клише. Большой соблазн — расценить этот художественный расцвет под знаком Афродиты, как радикальную десакрализацию физической любви. На самом деле — это уловка, камуфляж, неподражаемый и многозначный, такой же, как в стольких других произведениях греческого гения. Под внешностью фривольно-

[37] Раковина, символ одновременно водный и сексуальный, — один из ее священных предметов.

го божества скрывается один из наиболее глубоких источников религиозных переживаний — откровение сексуальности как таинства и трансцендентной категории. Мы встретим и другие формы камуфляжа этого типа, когда будем анализировать процесс десакрализации современного мира (см. том III).

§95. Герои

Пиндар различал три категории существ — боги, герои, и люди («Olympiques», 2, 1). Для историка религий в связи с категорией героев встают важные вопросы: каково происхождение и онтологическая структура греческих героев и в какой мере они сравнимы с другими существами, находящимися между богами и людьми? Следуя античным верованиям, Роде считал, что герои, «с одной стороны, тесно связаны с хтоническими божествами, а с другой — с умершими людьми. В сущности, они не что иное, как духи умерших, которые живут в недрах земли, живут там вечно, как боги, и близки к последним в своем могуществе.[38] Героям, как и богам, приносили жертвы, но и названия, и исполнение этих двух категорий обрядов были разными (см. ниже). В своей работе «Götternamen» (1896), опубликованной через три года после «Психеи» Роде, Узенер, напротив, отстаивал божественное происхождение героев; так же, как и демоны, герои происходят от «преходящих» или «частных» божеств (*Sondergöter*), т.е. от божеств, ограниченных какой-то одной функцией.

В 1921 году Фарнелл предложил компромиссную теорию, которая до сих пор имеет определенный вес. Согласно этому автору, не все герои имеют одинаковое происхождение; он выделяет семь категорий героев: герои божественного или ритуального происхождения; реально существовавшие исторические фигуры (воины или жрецы); герои, выдуманные поэтами и учеными, и т.д. Наконец, А. Брелих в своей глубокой и богатой материалом книге «Греческие герои» (1958) описывает «морфологическую структуру» героев следующим образом: герои — это персонажи, в смерти которых есть что-нибудь яркое и впечатляющее и которые тесно связаны со сражениями, атлетическими состязаниями, пророчествами и медициной, инициацией подростков и мистериями; они основывают города, и их культ носит гражданский характер; от них произошли народы, признающие родство по отцу, и «прототипические представители» фундаментальных человеческих занятий. Для героев характерны также особенные, необычные, иногда даже монструозные, черты и эксцентричное поведение, которые выдают их сверхчеловеческую природу.[39]

---

[38] *Erwin Rohde*. Psyché, p. 117.

[39] *A. Brelich*. Gli eroi greci, p.313. Последующие страницы многим обязаны анализу

Подводя итог вышесказанному, можно сказать, что греческие герои причастны экзистенциальному измерению, которое по природе своей является сверхчеловеческим, но не божественным, и действуют в изначальную эпоху — точнее в эпоху, последовавшую за космогонией и триумфом Зевса (ср. §§83-84). Их деятельность разворачивается после появления людей, но в период «начал», когда все структуры еще только формировались и нормы еще не были окончательно выработаны. Их бытие есть выражение незаконченного и противоречивого характера времени «истоков».

Рождение и детство героев необычны. Они происходят от богов, но иногда имеют «двойное отцовство» (так, Геракл сын одновременно Зевса и Амфитриона; Тесей — Посейдона и Эгея) или же их рождение попирает нормы (Эгисф — плод инцеста между Фиестом и его собственной дочерью). Они заброшены вскоре после рождения (Эдип, Персей, Рес и т.п.) и вскормлены животными,[40] юность они проводят в путешествиях по дальним странам, завоевывая известность своими бесчисленными приключениями (в особенности атлетическими и военными подвигами), и заключают божественные браки (среди наиболее известных — браки Пелея и Фетиды, Ниобы и Амфиона, Ясона и Медеи).

Героям свойственно творчество в специфической форме, сравнимой с деятельностью культурных героев в архаических обществах. Совсем как австралийские мифические предки, они меняют облик земли и считаются *автохтонами* (т.е. первыми обитателями определенных регионов) и предками рас, народов или семей (аргивяне происходят от Аргоса, аркадийцы от Аркаса и т.п.). Они «изобретают», т.е. основывают, многие человеческие институты: законы городов и правила городской жизни, моногамию, металлургию, песню, письменность, тактику и т.д. — и первыми начинают практиковать некоторые ремесла. Они имеют обыкновение основывать города, и исторические персонажи, основавшие колонии, становятся героями после смерти.[41] Герои также учреждают атлетические игры, и одна из характерных форм их культа — атлетические состязания. В соответствии с одной традицией, четыре великих панэллинистических игры были посвящены героям до того, как стали посвящаться Зевсу. (Атлетический культ в Олимпии, например, праздновался в честь Пелопа.) Это объясняет героизацию знаменитых атлетов.[42]

Брелиха.

[40] Париса выкормила медведица, Эгиста — коза, Гиппота — кобылица и т.д. Этот связанный с инициацией мотив, конечно, очень распространен (ср. §105).

[41] *Brelich.* Gli eroi greci, pp. 129-185.

[42] Как Клеомед в Олимпийских играх 496 года (*Павсаний,* VI, 9, 6).

Некоторые герои (Ахилл, Тесей и т.д.) ассоциируются с обрядами инициаций подростков, и героический культ часто отправляется юношами. Многие эпизоды из истории Тесея — это на самом деле посвятительные испытания. Например, ритуальное ныряние в море (испытание, приравниваемое к путешествию в загробный мир, а точнее, в подводный дворец нереид, которые являются по сути *kurotrophoi* [кормилицы мальчиков, греч]; проникновение в лабиринт и битва с чудовищем (Минотавром) — парадигматическая тема героических инициаций; наконец, похищение Ариадны (одной из многих эпифаний Афродиты). Пройдя это последнее испытание, Тесей завершает свою инициацию священным браком. Согласно Жанмэру, церемонии, составившие культ Тесея, произошли из архаических ритуалов, которые в более ранний период отмечали возвращение юноши в город после инициации, выражавшейся в ритуальном пребывании в лесу.[43] В том же смысле могут быть истолкованы некоторые моменты легенды об Ахилле— он был выращен кентаврами, т.е. обряд инициации проводился звероподобными учителями; он прошел огонь и воду, классические испытания инициации; он даже жил некоторое время с девушками, одеваясь, как они, в соответствии с обрядом, типичным для некоторых древних подростковых инициаций.[44]

Герои также связаны с мистериями: в Элевсине Триптолем имел святилище, а Евмолп — гробницу (*Павсаний,* I, 38 и I, 38.2). Кроме того, культ героев связан с оракулами, особенно с обрядами инкубации*[83] с целью исцеления (Калхант, Амфиарай, Мопс и т.д.); отсюда и связь некоторых героев (прежде всего Асклепия) с медициной.[45]

Характерная черта героев — *манера их смерти.* Некоторых героев переносят на Острова Блаженных (Менелай), на мифический остров Левка (Ахилл), на Олимп (Ганимед) или они исчезают под землю (Трофоний, Амфиарай). Но подавляющее большинство погибает насильственной смертью на войне (как герои, павшие под Фивами или Троей, о которых рассказывал Гесиод), в поединке или от предательства (Агамемнон убит Клитемнестрой, Лай — Эдипом и т.п.). Часто их смерть подчеркнуто драматична: Орфея и Пенфея разрывают на куски, Актеон растерзан собаками, Главк, Диомед, Ипполит — затоптаны лошадьми; их проглатывает или поражает молнией Зевс (Асклепий, Салмоней, Ликаон), или они погибают от укуса змеи (Орест, Мопс и т.д.).[46]

---

[43] *H. Jeanmaire.* Coiroi et Coiretes, p. 323 sq., 338 sq.; *Eliade.* Naissances mystiques, p. 228; ср. также *Brelich*, p. 124 sq.

[44] Ср.: Naissances mystiques, p. 229.

[45] См.: *Brelich*, p. 106 sq.

[46] Источники приводятся Брелихом, с. 89.

Однако именно смерть подтверждает и провозглашает их сверхчеловеческое состояние. Хотя герои и не бессмертны, как боги, но они отличаются от людей тем, что продолжают действовать после своей смерти. Останки героев обладают грозными магико-религиозными силами. Их гробницы, их мощи, даже их надгробные памятники (кенотафы) влияли на живущих людей веками. В каком-то смысле можно сказать, что герои достигают божественного состояния посредством своей смерти: они навсегда остаются в силе, и это посмертное существование — не тайное и не чисто духовное, а существование *sui generis*, так как оно зависит от останков, следов и символов их тел.

И действительно, вразрез с обычаями, останки героев хоронили в черте города, их даже помещали в святилища (Пелопа — в храм Зевса в Олимпии, Неоптолема — в храм Аполлона в Дельфах). Их гробницы и кенотафы были центром их героического культа, включающего в себя жертвоприношения с ритуальными причитаниями, обряды, трагические хоры (жертвоприношения для героев были такими же, как для хтонических божеств, и отличались от жертв олимпийцам. Жертву олимпийским богам было принято убивать горлом вверх, к небу, а хтоническим божествам и героям — горлом вниз, к земле. Для олимпийцев жертва должна была быть белой, а для героев и хтонических божеств — черной, и приносимая им жертва сжигалась полностью — ни один человек не должен был от нее есть. Алтари олимпийским богам — классический храм, над землей и иногда на возвышении, а для героев и хтонических божеств алтарь — низкий, расположен в подземных пещерах или в *adyton*, который, возможно, олицетворял гробницу. Жертвы олимпийцам приносились солнечным утром, а героям и хтоническим божествам — вечером или среди ночи).[47] Все эти факты свидетельствуют о религиозном значении героической смерти и останков героя. Умирая, герой становится духом-покровителем, который защищает город от нападений, эпидемий и разного рода катастроф. В битве при Марафоне Тесея видели сражающимся в афинском авангарде (*Плутарх,* «Тесей», 35, 5; другие примеры см. в: *Brelich.* Gli eroi greci, p. 91 sq.). Но герой обладает и бессмертием в плане духовном, *славой*, увековечением его *имени*. Таким образом, он становится образцовой моделью для всех тех, кто стремится выйти за пределы эфемерного состояния смертных, спасти свое имя от полного забвения, остаться в памяти людей. Героизация реальных личностей: царей Спарты; тех, кто пал при Марафоне или Платейе; тираноубийц, — объясняется их выдающимися подвигами, которые отличают их от прочих смертных и переносят в категорию героев.[48]

[47] *Rode.* Psyché, pp. 123-124; ср. также: *Guthrie.* Les Grecs et leur dieux, pp.246-247.
[48] См. также: *Элиаде.* Космос и история, глава 1.

Классическая Греция, особенно в своем эллинистическом периоде, оставила нам возвышенный образ героев. На самом деле, их природа исключительна, амбивалентна, даже анормальна. Герои одновременно — «плохие» и «хорошие», и совмещают в себе противоречивые черты. Они неуязвимы (Ахилл), но в конце концов погибают; они отличаются своей силой и красотой, но одновременно обладают монструозными чертами (гигантское телосложение — Геракл, Ахилл, Орест, Пелоп, но иногда их рост гораздо ниже среднего);[49] они или зооморфны, оборотни (Ликаон, «волк»), или могут превращаться в животных по желанию; они либо двуполые (Кекроп), либо могут изменять свой пол (Тиресий), либо одеваются в женскую одежду (Геракл). Кроме того, они отличаются всевозможными аномалиями (безголовы или многоголовы, у Геракла — три ряда зубов), они бывают хромыми, одноглазыми или слепыми. На героев часто находит безумие (Орест, Беллерофонт, даже великий Геракл, когда он убил своих сыновей от Мегары). Что касается их сексуального поведения, то оно неумеренно или ненормально: Геракл делает беременными пятьдесят дочерей Феспия в одну ночь; Тесей знаменит многочисленными похищениями (Елена, Ариадна и т.п.); Ахилл похищает Стратонику. Герои совершают инцест со своими дочерьми или матерями и устраивают резню из ярости, зависти, а часто и без какой бы то ни было причины; они убивают даже своих отцов, матерей и прочих родственников.

Все эти двойственные и монструозные черты, аномальные формы поведения свидетельствуют об изменчивости, нестабильности изначального времени, когда «мир людей» еще не был создан.*[84] В этот изначальный период ненормальности и насилие всякого рода (то есть все то, что потом будет объявлено зверством, грехом, преступлением) прямо или косвенно ускоряют дело творения. Однако только после творческих актов героев: сотворения институтов, законов, технологий, искусств, — появляется «мир людей», где нарушения и излишества будут запрещены. После эры героев, в новом «мире людей», эра творчества, *illud tempus* мифов определенно заканчивается.

Неумеренность героев не имеет границ. Они осмеливаются покушаться даже на богинь (Орион и Актеон нападают на Артемиду, Иксион домогается Геры и т.п.) и не останавливаются перед кощунством (Аякс набрасывается на Кассандру у алтаря Афины, Ахилл убивает Троила в храме Аполлона). Эти оскорбления и кощунства указывают на неординарную гордыню (*hybris*), характерную для природы героев (см. §87). Герои обращаются с богами, как с равными, но их самонадеянность всегда жестоко наказывается олимпийцами. Только Геракл безнаказанно проявляет свою самонадеянность (когда он угрожает

[49] Даже Геракл; см.: *Brelich*, p. 235 sq.

оружием богам Гелиосу и Океану). Но Геракл — совершенный герой, «герой-бог», как называет его Пиндар (Третья Немейская песнь, 22).*[85] Действительно, он единственный герой, про могилу и мощи которого ничего не известно; он завоевывает себе бессмертие апофеозом самоубийства на погребальном костре, он усыновлен Герой и становится богом, восседающим среди других божеств на Олимпе. Можно сказать, что Геракл добился своего божественного состояния посредством ряда инициационных испытаний, из которых он вышел победителем, в отличие от Гильгамеша (см. §32) и некоторых греческих героев, которые, несмотря на свою безграничную самонадеянность, не смогли обрести бессмертие.*[86]

Персонажи, подобные греческим героям, существуют и в других религиях. Но только в Греции религиозная структура героя получила такое совершенное выражение; только в Греции герои пользовались достаточно высоким религиозным престижем, будоражили воображение и давали пищу для размышлений, вдохновляли литературное и художественное творчество.[50]

[50] Последующие метаморфозы героя, от средних веков до эпохи романтизма, будут рассмотрены в томе III настоящей работы.

Глава XII

ЭЛЕВСИНСКИЕ МИСТЕРИИ

§96. Миф: Персефона в Аиде.

«Блажен смертный, которому удалось узреть мистерии! — восклицает автор гимна «К Деметре». — Но тот, кто не прошел посвящение и не исполнил ритуалы, после смерти не обретет блаженства в темных жилищах иного мира» (строки 480-482).

Гомеровский гимн «К Деметре» рассказывает центральный миф о двух богинях и объясняет происхождение элевсинских мистерий. Пока Кора (Персефона), дочь Деметры, собирала цветы в Нисейской долине, ее похитил Плутон (Аид), бог подземного царства. Девять дней Деметра искала ее, и все это время не прикасалась к амброзии. Наконец, Гелиос сказал ей правду: Зевс решил выдать Кору замуж за своего брата. Обессиленная от горя, в гневе на царя богов, Деметра не вернулась на Олимп. Под видом старушки она пришла в Элевсин и села у Колодца Дев. На вопросы царских дочерей она ответила, что ее зовут Дозо, и что она сбежала от пиратов, которые силой привезли ее на Крит. Она приняла приглашение воспитывать маленького сына царицы Метаниры и потребовала *кикеон* — смесь из ячменя, воды и болотной мяты.

Деметра не кормила грудью Демофонта, а натирала его амброзией и прятала его по ночам, «как головешку», в огонь. Ребенок все больше и больше походил на бога: Деметра и вправду хотела сделать его бессмертным и вечно молодым. Но однажды ночью Метанира увидела своего сына в огне и пришла в ужас. «Вы слишком глупы, смертные, и скучны, вы не знаете ни своего счастья, ни своего несчастья!», — восклицает Деметра (строка 256). С этого момента Демофонту уже не быть бессмертным. Затем богиня являет себя во всем своем великолепии, сверкающий свет исходит от ее тела. Она повелевает построить для нее «большой храм с алтарем», где она будет учить своим обрядам людей (278 и сл.). Затем она покидает дворец.

Как только святилище было выстроено, Деметра удалилась в него, горюя по дочери, а на земле наступила страшная засуха. Зевс тщетно

посылал гонцов, умолявших ее вернуться к богам. Деметра отвечала, что ноги ее не будет на Олимпе и что она не даст растениям произрастать до тех пор, пока снова не увидит свою дочь. Зевс попросил Плутона вернуть Персефону, и царь Аида подчинился. Однако он заставил Персефону проглотить зернышко граната, чтобы она не забыла царство мертвых и ежегодно возвращалась к своему мужу на четыре месяца.[1] Снова обретя дочь, Деметра согласилась присоединиться к богам, и земля чудесным образом вновь покрылась зеленью. Но перед тем как вернуться на Олимп, богиня раскрыла свои обряды и вверила свои мистерии царю Келею и царевичам Триптолему, Диоклесу и Евмолпу — «святые обряды, которые никто не смеет нарушить, выведать или разгласить, ибо глубокое благоговение перед богинями глушит голос» (478 и сл.).

В гимне «К Деметре» говорится о двух типах посвящения; точнее, текст объясняет происхождение элевсинских мистерий, с одной стороны, воссоединением двух богинь, с другой — как результат неудачной попытки сделать Демофонта бессмертным. Историю Демофонта можно сравнить с древними мифами о трагической ошибке, которая в какой-то момент первоначальной истории уничтожает возможность бессмертия человека. Но в данном случае нет ни ошибки, ни «греха» со стороны мифического предка, из-за которого он утратил бы бессмертие для себя и своих потомков. Демофонт не был таким первочеловеком; он — младший сын царя. В решении Деметры дать ему бессмертие можно усмотреть желание усыновить ребенка (который утешит ее, потерявшую Персефону) и в то же время отомстить Зевсу и олимпийцам. Деметра участвует в процессе превращения человека в бога. Богини имели власть наделять людей бессмертием, и обжиг, «выпечка» новообращенного считается самым эффективным средством. Застигнутая Метанирой, Деметра не прячет своего разочарования при виде людской глупости. Но гимн не говорит о возможности обретения бессмертия таким способом и в будущем, что означало бы установление обряда инициации, превращавшего людей в богов посредством огня.*[87]

После неудачной попытки сделать Демофонта бессмертным Деметра открывает, кто она, и требует, чтобы для нее построили святилище. И она отказывалась раскрывать свои таинства людям до тех пор, пока не обретет свою дочь. Посвящение «мистериального» порядка радикально отличается от посвящения, прерванного Метанирой. Посвящаемый в элевсинские мистерии не получал бессмертия. В определенный момент большое пламя вспыхивало в святилище Элевси-

[1] Широко распространенный мифологический мотив: тот, кто вкусит пищу другого мира, не может вернуться обратно к живым.

на. Но, хотя некоторые примеры кремации известны, маловероятно, что огонь играл прямую роль в посвящениях.

То немногое, что мы знаем о тайных ритуалах, свидетельствует, что центральным мотивом было присутствие обеих богинь. Посредством инициации человеческое состояние изменялось, но по-другому, чем в случае с Демофонтом. Несколько древних текстов, которые имеют непосредственное отношение к этим мистериям, сосредоточены на посмертном блаженстве посвящаемого. Выражение «Блажен смертный...» из гимна «К Деметре» повторяется как лейтмотив. «Счастлив тот, кто видел это перед тем, как спуститься под землю!» — восклицает Пиндар. «Ему известен конец жизни. Он также знает его начало!» «Трижды счастливы те смертные, кто видел эти таинства и спустится в Аид; только они могут иметь настоящую жизнь там, для остальных все там — страданье» (*Софокл*, фрагм. 719). Другими словами, вследствие увиденного в Элевсине, душа посвящаемого будет наслаждаться блаженством после смерти; она не станет печальной поверженной тенью без памяти и силы (состояние, которого так боятся герои Гомера).

Единственное упоминание земледелия в гимне «К Деметре» — это сообщение, что Триптолем был первым посвящен в мистерии. И, согласно традиции, Деметра послала Триптолема обучить сельскому хозяйству греков. Некоторые авторы объясняют ужасную засуху следствием схождения в Аид Персефоны, богини растительности. Но гимн утверждает, что засуха была наслана Деметрой намного позднее, после того, как она удалилась в святилище, построенное для нее в Элевсине. Можно предположить, вслед за Вальтером Отто, что изначальный миф рассказывает об исчезновении растительности, но не пшеницы; до похищения Персефоны пшеница не была известна. Многочисленные тексты и памятники изобразительного искусства подтверждают тот факт, что пшеница была получена от Деметры *после* драмы с Персефоной. Здесь можно усмотреть следы древнего мифа, который объясняет появление зерна через смерть и воскресение божества (§11). Но, обладая бессмертием олимпийцев, Персефона не может умирать, как божества типа *dema* и Хаинувеле (см. §12) или как боги растительности. Древний мистико-ритуальный сценарий, продолженный и развитый мистериями Элевсина, провозглашает мистическую связь между священным браком, насильственной смертью, сельским хозяйством и надеждой на счастливое существование по ту сторону могилы.[2]

[2] Когда в IV веке до н.э. Исократ хотел воспеть заслуги афинян, он напомнил своим слушателям, что именно их страну Деметра наградила самыми важными дарами: сельским хозяйством, с помощью которого «человек поднимается над животным миром», и посвящением, которое приносит надежду в отношении «конца жизни и целой вечности»

В конечном итоге похищение — то есть символическая смерть — Персефоны имело огромное значение для человечества. В результате этого жительница Олимпа и благосклонная богиня стала проводить время в царстве смерти. Она стерла непроходимую грань между Аидом и Олимпом. Посредница между двумя божественными мирами, она могла с этого времени вмешиваться в судьбы смертных. Используя известное выражение христианской теологии, мы можем сказать: *felix culpa!* [счастливая ошибка, лат.]. И точно так же неудача Деметры в даровании бессмертия Демофонту привела к сверкающей эпифании самой богини и основанию Мистерий.

§97. Инициации: публичные церемонии и тайные ритуалы

Согласно преданию, первыми жителями Элевсина были фракийцы. Новейшие археологические раскопки позволили реконструировать большую часть истории святилища. Элевсин, по всей видимости, был колонизирован около 1580-1500 гг. до н. э., но первое святилище (комната с двумя внутренними колоннами, поддерживающими крышу) было построено в XV веке, и Мистерии были торжественно открыты тоже в XV веке (*Милон.* «Элевсин», стр. 41).

Мистерии праздновались в Элевсине около двух тысяч лет; возможно, некоторые церемонии менялись с течением времени. Строительство и перестройки, начавшиеся во времена Писистрата, свидетельствуют о могуществе и растущем престиже культа. Близость Афин и защита с их стороны, безусловно, способствовали превращению Элевсина в центр панэллинской религиозной жизни. Письменные и изобразительные свидетельства относились, главным образом, к первым ступеням посвящения, которые не требовали соблюдения секретности. Таким образом, художники могли представлять элевсинские сцены на вазах и барельефах, и Аристофан («Лягушки» 324 и сл.) позволяет себе намекать на некоторые аспекты обряда посвящения.[3] Весь обряд состоит из нескольких уровней: Малые Мистерии, обряды Великих Мистерий (*teletai*), и Последнее Испытание (*epopteia*). Тайны *teletai* и *epopteia* никогда не разглашались.

Малые Мистерии обычно праздновались раз в год, весной, в течение месяца анфестериона. Ритуалы проводились в Агре, пригороде Афин, и включали в себя серию обрядов (постов, очищений, жертвоприношений), проводимых под руководством мистагога. Вероятно, некоторые эпизоды мифа о двух богинях разыгрывались претенден-

(Панегирик 28).

[3] Но Аристотель («Никомахова этика», 3, 1, 17) утверждает, что жизни Эсхила грозила опасность из-за того, что, как утверждали афиняне, он якобы раскрыл в своих трагедиях определенные секреты (приводились цитаты из «Лучников», «Жриц», «Ифигении» и «Сизифа»).

тами на инициацию. Великие Мистерии праздновались также раз в год, в месяц боэдромион (сентябрь-октябрь). Церемонии длились восемь дней, и «все, у кого были чистые руки» и кто говорил по-гречески, включая женщин и рабов, имели право принять в них участие, при условии, что они прошли предварительные обряды в Агре весной.

В первый день празднество происходило в афинском Элевсинионе, куда накануне вечером из Элевсина торжественно приносились священные предметы *(hiera)*. На второй день процессия шла к морю. Каждый претендент, сопровождаемый учителем, нес с собой молодую свинью, которую он омывал в море и приносил в жертву по возвращении в Афины. На следующий день в присутствии афинян и жителей других городов царь-архонт *(archon-basileus)* и его супруга совершали великое жертвоприношение. Пятый день был кульминацией публичных ритуалов. Огромная процессия начиналась на рассвете в Афинах, она включала в себя неофитов, их учителей и многочисленных афинян, сопровождающих жриц, которые несли обратно священные предметы. К полудню процессия пересекала мост через Кефисий, где люди в масках бросали оскорбления наиболее почитаемым гражданам.[4] К наступлению ночи паломники с зажженными факелами входили во внешний двор святилища. Часть ночи они посвящали танцам и пению в честь богинь. На следующий день претенденты постились и приносили жертвы. Что касается тайных обрядов *(teletai)*, то мы ограничиваемся лишь гипотезами. Церемонии, которые проходили вне и внутри телестериона, были, вероятно, связаны с мифом о двух богинях (*Милон*. «Элевсин», стр. 262 и сл.). Мы знаем, что мисты с факелами в руках изображали скитания Деметры в поисках Персефоны при свете факела.[5]

Ниже мы обсудим попытки проникнуть в тайну *teletai*. Добавим, что целый ряд церемоний включал в себя *legomena* — краткие литургические формулы и заклинания, содержание которых мы не знаем, но которые играли огромную роль; именно поэтому обряд посвящения был запрещен для тех, кто не знал греческого. Нам почти ничего не известно об обрядах второго дня в Элевсине. Вероятно, ночью происходила кульминация обряда посвящения, наивысший момент, *epopteia*, к которой допускались лишь те, кто проходил обряд посвящения целый год. На следующий день проходили обряды поминовения усопших, и на девятый и последний день участники мистерий возвращались в Афины.

---

[4] Значение этого обычая (*gephirismoi)* дискутируется. Ученые особо отмечают то, что непристойные выражения считаются отвращающими беду.

[5] *Seneca*. Herc. Fur., 364-366; Hippol., 105-107; см. также: *Minucius Felix*. Octavius, 22, 2, etc.

§98. Можно ли проникнуть в тайну?

В попытках проникнуть в тайну *teletai* и *epopteia* ученые обращались не только к произведениям античных авторов, но также и к сведениям, сообщенным христианскими апологетами. Данные, представленные последними, надо тщательно проверять; тем не менее, их не следует игнорировать. Со времен Фукарта часто обращаются к отрывку из Фемистия, цитируемому Плутархом и сохраненному Иоанном Стобеем. В этом отрывке испытания души, через которые она проходит непосредственно после смерти, сравниваются с тяжкими испытаниями обряда посвящения Великих мистерий: вначале душа блуждает в темноте и переживает всевозможные страхи, затем неожиданно она освещается чудесным светом и видит прекрасные поля и луга, слышит голоса, видит танцы. Мист, с венком на голове, присоединяется к «чистым и святым людям»; он видит непосвященных, теснящихся в грязи и тумане, гибнущих в своей скверне из-за того, что поддались страху смерти и не поверили в загробное блаженство (*Стобей.* 4, стр. 107). Фукарт полагает, что обряды (*dromena*) включали в себя и странствия в темноте, и разнообразные ужасные зрелища, и неожиданный выход на залитый светом луг. Довольно позднее свидетельство Фемистия отражает орфические представления.[6] Раскопки святилища Деметры и телестериона показали, что там не было подвальных помещений, в которые посвящаемый мог бы ритуально спускаться, как будто в Аид.[7]

Были также попытки реконструировать ритуальное посвящение на основе секретной формулы, *synthema* (пароля), переданной Климентом Александрийским (Protrepticus, 2, 21, 2): «Я постился, я пил кикеон; я взял корзину и, после определенных манипуляций, положил ее в сундук, затем, вынув из сундука, я опять положил в корзину». Некоторые авторы полагают, что только два первых действия относятся к элевсинской формуле — пост Деметры и ее питье кикеона. Остальные слова формулы загадочны. Некоторые ученые считают, что им удалось определить содержимое корзины и сундука: там находится либо подобие утробы, либо фаллос, либо змея, либо булки в форме гениталий. Ни одна из гипотез не убедительна. Возможно, указанные вместилища содержали в себе реликвии из архаичных времен, связанные с типичной для земледельческих общин сексуальной символикой. Но в Элевсине Деметра раскрыла иное религиозное измере-

[6] *Foucart.* Misteres, p. 392 sq. В «Федоне» Платон утверждает, что наказание грешников в аиде и образ луга праведников были введены Орфеем, которого вдохновили египетские похоронные обряды.

[7] Это не исключает наличия адской символики, потому что там была пещера, храм Плутона, которая отмечала вход в другой мир, и там, скорей всего находился омфал; см. *Kerenyi.* Eleusis, p. 80.

ние, отличное от того, которое свойственно ее публичному культу. Кроме того, трудно допустить, чтобы в таких ритуалах участвовали дети, тоже проходящие инициацию. Помимо этого, если обряд, о котором свидетельствует найденная у Климента Александрийского формула, символизировал мистическое рождение или возрождение, ритуал посвящения должен был на этом заканчиваться. В таком случае трудно понять значение и необходимость последнего испытания, *epopteia*. В любом случае, свидетельства о священном предмете, спрятанном во вместилище, указывают на его *торжественный показ*, а не на какие-то *манипуляции* с ним. Поэтому скорее правдоподобны утверждения Д.Х. Прингшема, Нильссона и Милона: формулу надо отнести скорее к священнодействиям в честь Деметры, происходившим намного позже, в эллинистический период.

Посвящаемые, предположительно, съедали священную пищу, и это вполне вероятно. В этом случае пищу принимали вначале, выпив кикеон, то есть перед самим *teletai*. На другой ритуал указывает Прокл («К Тимею», 293c): посвящаемые смотрели на небо и кричали: «Дождь!» Они обращали свой взор к земле и восклицали: «Зачни!» Ипполит (Philosophoumena, V, 7, 34) утверждает, что эти два слова составляли великую тайну мистерий. Мы определенно имеем здесь ритуальную формулу, связанную с иерогамией, типичную для культа плодородия; но если это говорилось в Элевсине, то не являлось секретом, те же слова фигурировали в надписи на стене у Дипилонских ворот в Афинах.

Весьма неожиданная информация была передана нам епископом Астерием. Он жил около 440 г. н.э., когда христианство уже стало официальной религией в империи и автор мог не бояться опровержений со стороны языческих писателей. Астерий говорит о подземном проходе, окутанном тьмой, где происходила торжественная встреча верховного жреца со жрицей, о погашенных факелах и об огромной толпе, которая верила, что ее спасение зависит от того, что делают эти двое в полной темноте.[8] Но в телестерионе не было найдено подземной комнаты *(katabasion)*, хотя разрыли и раздробили всю скалу. Скорей всего, Астерий говорит об элевсинских мистериях, проводившихся в Александрии в эллинистический период. В любом случае, если эта иерогамия действительно воссоздавалась в ходе мистерий, трудно понять, почему Климент — после описания Элевсина — называет Христа «истинным иерофантом».

В III в. Ипполит добавил два других эпизода (Philosophoumena, V, 38-41). Он утверждал, что посвящаемым показывали «в торжественной тишине» колос пшеницы. Ипполит добавляет, что в течение ночи, окруженный сверкающим огнем, празднуя великие и неописуемые

[88] Engomion pour les Saints Martyrs. — Patrologia graeca, vol. 40, cols. 321-324.

мистерии, верховный жрец выкрикивает: «Святая Бримо родила священное дитя, Бримоса!», что означает «Могущественная подарила жизнь Могущественному!». Торжественный показ пшеничного колоса кажется сомнительным, так как посвящаемые должны были приносить с собой именно пшеничные колосья, и к тому же эти колосья были выгравированы на многочисленных памятниках в самом Элевсине. Конечно, Деметра была богиней зерна, и Триптолем присутствовал в мистико-ритуальном сценарии Элевсина. Но трудно поверить, что открытие колоса является одной из великих тайн *epopteia,* если только не принять интерпретацию Вальтера Отто, который говорит о «чуде», происходящем во время элевсинских мистерий. «Пшеничный колос, растущий и зреющий со сверхъестественной быстротой, является такой же неотъемлемой частью таинств Деметры, как виноградная лоза, вырастающая за несколько часов во время дионисийского пира» (The Homeric Gods, стр. 25). Ипполит, однако, утверждает, что срезанный колос считался фригийцами таинством, позже заимствованным афинянами. Поэтому возможно, что христианский автор перенес на Элевсин то, что он знал о мистериях Аттиса, бога, которого, согласно Ипполиту, называли «свежий пшеничный колос».

Что касается слов «Бримо» и «Бримос», то они, вероятно, фракийского происхождения. «Бримо» обозначает царицу мертвых, следовательно, этим именем можно назвать Кору и Гекату, а также Деметру. Согласно Кереньи,*[88] верховный жрец провозглашает, что богиня мертвых родила сына в огне.[9] В любом случае, известно, что последнее видение, *epopteia,* происходило при ослепительном свете. Некоторые древние авторы говорят об огне, который горел в маленьком здании, анактороне, и пламя и дым, выходящие через отверстие в крыше, были видны издалека. В папирусе времен Адриана Геракл обращается к жрецу: «Я был посвящен давно (или: где-то в другом месте)... (Я видел) огонь... (и) я видел Кору». Согласно Аполлодору Афинскому, когда верховный жрец призывает Кору, он ударяет в бронзовый гонг, и по контексту ясно, что царство мертвых отзывается.

§99. «Тайны» и «таинства»

Можно допустить, что явление Персефоны и ее воссоединение с матерью составляют центральный эпизод *epopteia* и что решающее религиозное испытание вдохновлялось именно *присутствием богинь.* Мы не знаем, как этот эпизод воссоздавался и что происходило впоследствии. Не знаем и почему присутствие при нем должно было вне-

[9] Известны другие похожие случаи: например, Дионис или Асклепий, родившийся в погребальном костре Коронии и взятый из чрева матери Аполлоном; ср. *Kerenyi.* Eleusis, p. 92 sq.

сти радикальное изменение в состояние посвящаемых после смерти. Но нет сомнения, что неофит причащался божественной тайне, и это позволяло ему «сродниться» с богиням, он в некотором роде усыновлялся элевсинскими божествами.[10] Посвящение обнаруживает как близость к божественному миру, так и тесную связь жизни и смерти. Эти идеи разделяли все архаические аграрные религии, и отвергала лишь религия Олимпа. «Откровение» о таинственном перетекании жизни в смерть примиряет неофита с неизбежностью собственной смерти.

Посвященные в элевсинские мистерии не образовывали ни «церковь», ни тайную секту, сопоставимую с теми, что существовали в эллинистический период. Возвращаясь в свои дома, мисты и неофиты продолжают участвовать в общественных культах. В сущности, не раньше, чем после смерти, посвященные снова собираются вместе, отдельно от толпы непосвященных. С этой точки зрения элевсинские мистерии, после Писистрата, можно рассматривать как религиозную систему, которая дополнила религию олимпийцев и общественные культы, не противопоставляя себя, однако, традиционным религиозным институтам города. Главный вклад Элевсина был по своей природе сотериологическим, вот почему таинства так быстро получили покровительство Афин.

Деметра была наиболее популярной из богинь, почитаемых во всех районах Греции и греческих колониях, — и наиболее древней; морфологически она является продолжением Великих Богинь неолита. Античность знает и другие таинства Деметры, наиболее знаменитые из которых — анданские и ликосурские мистерии. Мы можем также добавить, что Самофракия (инициационный центр северных стран — Фракии, Македонии, Эпира) была знаменита мистериями кабиров и что, начиная с V века, афиняне ввели культ фракофригийского бога Сабазия — первый из восточных культов, который проник на запад. Другими словами, элевсинские мистерии, несмотря на их ни с чем не сравнимый престиж, не были уникальным созданием греческого религиозного духа; они нашли свое место в большой системе, о которой мы, к сожалению, плохо осведомлены. Тайны этих мистерий, как, впрочем, и других мистерий эллинистической эпохи, строго охранялись.

---

[10] *Guthrie* (The Greeks and Their Gods, pp. 292-293) обращается к эпизоду из «Аксиоха», диалога, ошибочно приписываемом Платону, в котором Сократ уверяет Аксиоха, что тот не должен бояться смерти; напротив, поскольку он был посвящен в элевсинские мистерии, он стал родственником (*gennetes*) богов. Гутри относится к тексту как к доказательству божественного усыновления, но термин *gennetes* скорее указывает на преданность: «ты, кто предан богиням». Что, впрочем, не исключает идеи духовного родства.

Религиозная и собственно культурная ценность «тайны» до сих пор еще недостаточно изучена. Все великие открытия и изобретения — в сельском хозяйстве, металлургии, различных технологиях, искусстве и т.д. — предполагали в самом начале сохранение тайны, потому что только посвященные в секреты ремесла могли, как тогда верили, гарантировать удачу операции. Со временем посвящение в тайну определенных архаических техник стало доступным всей общине. Тем не менее, эти техники не совсем утратили свой сакральный характер. Пример с сельским хозяйством особенно поучителен; и тысячи лет спустя после распространения в Европе сельское хозяйство все еще сохраняло ритуальную структуру, но «тайны ремесла», т.е. церемонии, обеспечивающие обильный урожай, стали доступным всем посредством «элементарной» инициации.

Можно с большой долей вероятности допустить, что элевсинские мистерии связаны с сельскохозяйственной мистикой, и возможно, что *сакральность* сексуальной активности, растительного плодородия и пищи, по крайней мере, частично формировала сценарий посвящения. Если это так, то мы можем предполагать существование неких полузабытых таинств, которые потеряли свое первоначальное значение. Если элевсинские посвящения давали возможность переживать такой основной опыт, который раскрывал тайну и сакральность пищи, полового сношения, рождения, ритуальной смерти, то Элевсин заслуживает звания священного места и источника чудес. Тем не менее, трудно поверить, что высшее посвящение ограничивалось припоминанием древних таинств. Элевсин определенно открыл новое религиозное измерение. Мистерии славны прежде всего своими «откровениями», касающимися двух богинь.

Откровения же требовали секретности как условия *sine qua non* — так же, как в различных обрядах посвящения, известных в древних обществах. Уникальность элевсинской «таинственности» — в том, что она стала образцовой моделью мистериальных культов. Религиозная ценность тайны приобретет особое значение в эллинистический период. Мифологизация тайн посвящения и их герменевтика позже вызовут бесчисленное множество домыслов и предположений, которые закончатся формированием стиля эпохи в целом. «Таинственность повышает цену изучаемого», — пишет Плутарх («О жизни и поэзии Гомера», 92). Медицина и философия обладают секретами посвящения, которые разные авторы сравнивают с элевсинскими.[11] В дни неопифагорейцев и неоплатоников было очень модно писать загадочно, в стиле великих философов, потому что считалось, что мэтры раскрывали свое истинное учение только посвященным.

[11] Ср., например: *Galien*. De usu partium, VII, 14; *Plotin*. Ennéaides, VI, 9, 11, etc.

Этот поток идей находит наибольшую поддержку в «таинственности» Элевсина. Большинство современных критиков почти не придают значения аллегорическим и герменевтическим истолкованиям, предложенным многими авторами древности. Но, несмотря на их анахронизм, такие истолкования не лишены философского и религиозного интереса. На самом деле они продолжают попытки более ранних авторов истолковать элевсинские мистерии, в то же время не выдавая их секретов.

В конечном счете, кроме центральной роли, которую элевсинские мистерии сыграли в истории греческой религиозности, они косвенно сделали заметный вклад в историю европейской культуры и особенно в осмысление таинства посвящения. Их уникальная слава закончилась, когда Элевсин стал символом языческой религиозности. Сжигание святилища и запрещение мистерий отмечают официальный конец язычества.[12] Это, конечно, означает исчезновение не язычества, но только его оккультной стороны. Что же касается «тайны» Элевсина, то она продолжает будоражить воображение исследователей.

[12] См. том II.

Глава XIII

ЗАРАТУСТРА И РЕЛИГИЯ ИРАНЦЕВ

§100. Загадки

Изучение иранской религии преподносит немало сюрпризов, причем подчас таких, что могут и разочаровать исследователя. Мы приступаем к штудированию предмета с живейшим интересом, подготовленным нашим знанием о роли Ирана в религиозном развитии Запада. Если идея линейного времени, заменившая собой понятие времени циклического, уже была известна древним евреям, то иранцы открыли, либо переосмыслили, либо систематизировали целый ряд других религиозных концепций. Упомянем лишь самое важное: разработку нескольких дуалистических систем (космологический, этический, религиозный дуализм); миф о спасителе; оптимистическую эсхатологию, провозглашающую конечную победу Добра и всеобщее спасение; доктрину телесного воскресения; некоторые гностические мифы; наконец, мифологию магов, которую в эпоху Возрождения развивали как итальянские неоплатоники, так и Парацельс или Джон Ди.

Однако едва лишь читатель, не являющийся знатоком в данной области, прикасается к первоисточникам, как испытывает разочарование и досаду. Три четверти древней «Авесты» утеряно. Изо всего, что сохранилось, лишь гаты (*gathas*), сочиненные, предположительно, самим Заратустрой, способны увлечь читателя-неспециалиста. Все остальное, особенно книги на пехлеви, переписывавшиеся в течение пяти веков, с IV по IX,*[89]— удручающе сухо, монотонно и бесцветно. Те, кто читал Веды и упанишады или даже брахманы, не могут не почувствовать себя обманутыми в своих ожиданиях.

И все же *идеи*, которые иной раз угадываются в гатах или обнаруживаются, уже обработанные и систематизированные, в более поздних писаниях, не могут не захватить воображение. До них, правда, надо еще докопаться сквозь нагромождение ритуальных текстов и комментариев. Лишь чтение гат всегда вознаграждается удовольствием, несмотря на массу неясного в них, в остальных трудах редко

встретишь сильное выражение, оригинальный образ или неожиданное проникновение в глубины смысла.

Что же касается личного вклада Заратустры в выработку или переоценку религиозных концепций, то здесь мнения иранистов расходятся и даже порой перечеркивают друг друга. Коротко говоря, в историографии имеется две точки зрения. Согласно одной, Заратустра — это реальная личность, много сделавшая для реформирования традиционной иранской религии, т.е. религии индоиранцев II тыс. до н.э. По другой версии, религия Заратустры представляет собой лишь один из аспектов иранской религии — маздеизма с его поклонением Ахурамазде, — и приверженцы этой методологической позиции не только заявляют, что «пророк» Заратустра не провел никакой «реформы», но и отрицают само его существование.

Как мы увидим чуть ниже, проблема исторической реальности Заратустры не должна представлять трудности. Превращение реальной личности по имени Заратустра в парадигматическую модель для поклонников «религии маздеизма» — явление нормальное. Уже через несколько поколений факты настоящей биографии выдающегося человека исчезают из коллективной памяти, и он становится архетипом, т.е. символизирует лишь добродетели своей «профессии», иллюстрируемые соответствующими парадигматическими событиями. Так произошло не только с Гаутамой Буддой и Иисусом Христом, но и с куда менее известными персонажами, такими, как, например, Марко Кралевич*[90] или Дьедонне де Гозон. Но в гатах, которые многие считают созданием Заратустры, есть такие места, где содержатся автобиографические детали, подтверждающие историческое существование автора. Более того, эти детали — единственные, не поддавшиеся процессу активного мифотворчества, характерного для маздеистской традиции, — именно потому, что они заключены в гимнах, сочиненных самим Заратустрой.

Давайте же обратимся к этим немногим биографическим данным, чтобы набросать очерк жизни и религиозного служения Заратустры. Позже мы внесем исправления и дополнения, ставшие возможными благодаря недавним исследованиям.

Предположительно, Заратустра действовал в период между 1000-м и 600-м гг. до н.э. Если считать верным маздеистское предание, в котором указана веха: «258 лет до Александра», — то жизнь Заратустры протекала между 628 и 551 гг. до н.э.[1] Более ранние датировки

[1] Очень возможно, что формула «258 лет до Александра» относится к завоеванию Персеполя (330 г. до н.э.), положившего конец империи Ахеменидов. Первый успех деятельности Заратустры — обращение царя Виштаспы — пришелся на время, когда пророку было сорок лет. Эти традиционные «258 лет до Александра», принятые большинством исследователей (см.: *W.B. Henning*. Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?, p. 38 sq.; *J.Duchesne-Guillemin*. La religion de l'Iran ancien, p. 136 sq.) оспаривают М.Моле

основывались на особенностях архаичного языка гат, особенно в связи с их ведийскими аналогиями. Лингвистический анализ позволяет сделать вывод, что пророк жил в восточной части Ирана, возможно, в Хорасмии или Бактрии.[2]

Согласно преданию, он был *заотаром* («Яшт» 33.16), т.е. жрецом, совершавшим жертвоприношения, и регентом (ср. санскр. *hotṛ*), и его гаты вписываются в древнюю индоевропейскую традицию сакральной поэзии. Он принадлежал к клану Спитамидов («блестящих в атаке»), занимавшихся разведением лошадей; его отца звали Пурушаспа («у кого пегая лошадь»). Заратустра был женат, известны и имена двоих его детей, из которых младшей была дочь Пуручиста («Ясна» 53.3). Он бедствовал; в одном из своих знаменитых гимнов он просит помощи и покровительства у Ахурамазды: «Я знаю, о, Премудрый, почему я бессилен — у меня мало стад и мало людей» («Ясна» 46. 2).

Община, к которой он обращал свое послание, состояла из оседлых пастухов, чьи вожди звались *kavi,* а жрецы — *karapan* («шептун») и *usig* («совершающий жертвоприношение»). Именно на этих жрецов, хранителей традиционной арийской религии, Заратустра ополчился от имени Ахурамазды. Реакция не замедлила последовать, и пророку пришлось спасаться бегством. «В какую землю бежать мне?» — восклицает он. «Куда бежать, куда идти? Я разлучен со своим племенем и со своей семьей; ни деревня, ни злые правители не благоволят мне» («Ясна» 46.1). Он нашел прибежище у Виштаспы, вождя племени фрианов, которого обратил в свою веру и сделал своим другом и покровителем (46.14; 15.16). Однако враждебность к Заратустре не ослабла, и в гатах он прямо обвиняет своих недругов — Бандву, который «всегда стоит на пути главной помехой» (49.1-2), и «маленького царевича Ваэпиа», который «на Мосту Зимы оскорбил Заратустру, отказав ему в приюте, когда Заратустра и его измученный скот дрожали от холода у порога его дома» (51.12).

В гатах можно увидеть некоторые указания на миссионерскую деятельность Заратустры. Пророк окружен друзьями и учениками, которые называются по-разному: «бедными» (*drigu*), «друзьями» (*frya*), «сведущими» (*vīdva*), «конфедератами» (*arvatha*).[3] Заратустра побуждает своих товарищей «взяться за оружие и прогнать» врагов, прогнать «злого» («Ясна» 31.18). Сторонникам Заратустры противостоят «мужские общества» с их *aêšma* — «яростью». Теперь установлена

(Culte, myth et cosmologie dans l'Iran ancien, p. 531) и Г.Ньоли (Politica religiosa e concezione della regalita, p. 9 sq.).

[2] См.: *J.Duchesne-Guillemin.* La religion de l'Iran, pp. 138-140; *G.Widengren.* Les religions de l'Iran, pp. 79-90. Мы цитируем гаты по переводу Ж.Дюшен-Гийемена, Zoroastre (1948).

[3] Приведя индийские эквиваленты этих терминов, Виденгрен показывает, что подобный институт, возможно, возник одновременно с самой индоиранской общностью.

аналогия между этими иранскими тайными обществами и группами молодых индийских воинов, марутов, чьего лидера называют *adhrigu*, т.е. не-*dhrigu*(«тот, кто *не* беден»).[4]

§101. Жизнь Заратустры: история и миф

Этих немногочисленных и туманных свидетельств, конечно же, недостаточно, чтобы составлять по ним биографию. Маржан Моле попыталась показать, что подобные разбросанные по текстам указания на реально существовавших личностей совсем не обязательно отражают историческую правду; Виштаспа, например, выступает как образцовый инициат. Однако о реальности Заратустры говорят не только упоминания конкретных людей и событий (царевич Ваэпиа, отказавший автору в приюте «на Мосту Зимы»), но и та искренность и страстность, с которой написаны гаты. К своему Господу он обращается с горячей настойчивостью, будто от ответов зависит само существование Заратустры: он просит передать ему секреты космогонии, а также открыть ему будущее и судьбу некоторых из его преследователей и всех злых людей. Каждая строфа знаменитой 44-й ясны начинается с одной и той же фразы: «Вот что я хочу спросить у тебя, Господи, — ответь же мне!» Заратустра желает знать, «кто определил пути солнца и звезд» (3), «кто поместил землю снизу и закрепил облачное небо, так что оно не падает» (4) — и его вопросы о Творении следуют один за другим во все более напряженном ритме. Но он также хочет знать, как его душа, «пришедшая к Добру, будет восхищена?» (8) и «как нам избавиться от зла?» (13), «как мне отдать зло в руки правосудия?» (14). Он требует подать ему «видимые знаки» (16) и, главное, дать ему соединиться с Ахурамаздой, и чтобы «по слову его совершались дела» (17). При этом он добавляет: «Получу ли я по справедливости (*Arta*) в оплату десять кобыл и жеребца и верблюда, обещанных мне, о, Премудрый?» Не забывает он просить Господа и о немедленной каре для «того, кто не отдает заработанное заслужившему его», ибо он знает уже о наказании, «которое ожидает его в конце» (19).

Заратустра одержим идеей наказания порока и вознаграждения добродетели. Еще в одном гимне читаем: «Какая кара ждет того, кто отдает империю (*khshathra*) в руки порочных злодеев?» («Ясна» 31.15). В другом месте он восклицает: «Когда узнаю я, есть ли у тебя, о, Премудрый (Мазда), наделенный справедливостью (Арта), власть над теми, кто угрожает разорить меня?» (48.9). Он не может терпеть того, что члены мужских обществ продолжают приносить в жертву

[4] *Stig Wikander*. Der arische Männerbund, p. 50 sq. Заратустра гневно клеймит тех, кто приносит в жертву быков (32.12, 14; 44.20; 48.10), — эти кровавые ритуалы были характерны для культа мужских обществ.

быков и безнаказанно упиваться хаомой. «Когда же ты изничтожишь этот мерзкий напиток?» (48.10). Он выражает надежду, что сможет начать сначала «*эту* жизнь», и спрашивает Ахурамазду, не в силах ли Справедливого покарать порок *сейчас же* (48.2; см. далее). Иногда мы видим Заратустру обеспокоенным, не уверенным в себе, смиренным в желании узнать волю Господа поточнее: «Что приказываешь ты? Что примешь ты как хвалу, как поклонение тебе?» (34.12).

Чем оправдать присутствие стольких конкретных деталей в самой благоговейной части «Авесты», как не тем, что они представляют собой воспоминания реального человека? Верно, что сочиненные позже биографии Пророка изобилуют мифическими элементами, однако это, как мы помним, известный процесс — превращение исторической личности в парадигматическую фигуру. Один из гимнов («Яшт» 13) воспевает рождение Пророка в таких тонах, будто повествует о появлении на свет мессии: «При рождении его и пока он рос, воды и растения ликовали, при рождении его и пока он рос, воды и растения поднимались» (13.93 и сл.). И возвещает: «Отныне благая религия Мазды разойдется по семи континентам» (13.45).[5]

Поздние тексты подробно освещают небесное предсуществование Заратустры. Он родился «посреди истории» и в «центре мироздания». Когда его мать получила хварэну (*xvarenah*) *[91] Заратустры, ее окружил великий свет. «Три ночи стены дома были как будто огненные».[6]

Что же до вещества его тела, сотворенного на небесах, то оно выпало с дождем на землю и произвело растения, которые съели две телки, принадлежавшие его родителям; вещество перешло в молоко, которое, смешав с хаомой, родители выпили и соединились в первый раз; так был зачат Заратустра.[7] Еще до того, как он родился, Ахриман и дэвы*[92] пытались умертвить его. За три дня до рождения Заратустры деревня светилась так ярко, что Спитамиды покинули ее, думая, что она горит. По возвращении они нашли младенца, излучавшего свет. Согласно преданию, Заратустра вошел в этот мир, смеясь. Он только-только появился на свет, как на него напали дэвы, но он обратил их в бегство, произнеся священную формулу маздеизма. Он вышел победителем в четырех испытаниях, весьма близких по своему характеру к инициациям (его бросали на погребальный костер, в волчье логово и т.п.).[8]

---

[5] Ср.: *Widengren.* Les religions de l'Iran, p. 120 sq.; *J.Duchesne-Guillemin.* La religion de l'Iran, p. 338 sq.

[6] Zatspram 5, trans. *Molé.* Culte, mythe et cosmologie, p. 184. О хварэне см. сн.23.

[7] *Denkart*, 7.2. 48 sq., trans. Molé, p. 298 sq. См. также: *Widengren.* Les religions de l'Iran, p. 122 sq.

[8] Тексты, приведенные Моле, pp.298 sq., 301 sq. См. также: *Widengren.* Les religions, p. 122 sq.

Не стоит продолжать. Чудесные деяния, испытания и победы Заратустры вполне соответствуют парадигматическому сценарию обожествления спасителя. Следует подчеркнуть настойчивое повторение двух характерных для маздеизма мотивов — неземного света и сражений с демонами. Опыт соприкосновения с мистическим светом и экстатического «прозрения» засвидетельствован и в Древней Индии, где впоследствии занял в религии такое большое место. Что касается второго мотива, то сражаться с демонами, т.е. силами зла, есть, как мы увидим ниже, первейший долг каждого приверженца маздеизма.

§102. Шаманский экстаз?

Возвращаясь к теме главного «послания» Заратустры, зададим себе естественный вопрос: надо ли искать это «послание» только в гатах, или можно обращаться и к более поздним авестийским писаниям? Утверждать, что все учение Заратустры уместилось в гатах, нет оснований. К тому же некоторые концепции, отраженные в гатах, развиваются в целом ряде более поздних текстов, даже весьма поздних. Но ведь хорошо известно, что если какая-либо религиозная идея впервые развивается в позднем тексте, это совсем не значит, что она новая.

Важно уяснить, что именно было характерно для религиозного опыта Заратустры. Нюберг полагал возможным говорить в этой связи об экстатичности, типичной для шаманизма Центральной Азии. Эту гипотезу многие не приняли, но Виденгрен вновь обратил на нее внимание специалистов, представив ее в более умеренной и более убедительной форме.[9] Он ссылается на предание, согласно которому Виштаспа для достижения состояния экстаза применял гашиш (*bhang*), и пока он спал, душа его отправлялась в рай. Авестийская традиция утверждает, что и сам Заратустра «предавался экстазу». В состоянии транса слышал он голос Ахурамазды и созерцал свои видения.[10] С другой стороны, не исключено, что большую роль в культе играли песнопения, если считать, что название рая, «*garô demânâ*», означало «дом песни». Известно, что многие шаманы вызывали у себя состояние транса долгим пением, однако не следует любой культ, где используются песнопения, объявлять шаманистским. Близкие к шаманизму элементы можно различить и в сценарии, связанном с Мостом Чинват (см. ниже, §111), а также в путешествии Арда-Вирафа на небеса и в ад.[11] Но все-таки немногочисленные примеры чисто шаманистских инициаций — связанных с расчленением тела и заменой внут-

[9] *Widengren*, p. 88 sq.

[10] См. источники, на которые ссылается Виденгрен, p.91. В Индии также было известно явление наркотического транса; см.: Rig Veda 10. 136 и комментарии в: *Eliade*. Chamanisme, p. 407 sq.

[11] См. ссылки на работы Нюберга и Виденгрена в: Chamanisme, p. 396 sq.

ренностей — встречаются только в поздних текстах и могут быть лишь отражением внешних влияний (идущих из Центральной Азии или же от эллинистического синкретизма, особенно мистериальных религий).[12]

Можно допустить, что Заратустра был знаком с индоиранскими шаманистскими техниками (известными также скифам и индийцам ведийского периода), и, похоже, нет оснований верить преданию об употреблении Виштаспой гашиша. Но в гатах и в других частях «Авесты» экстатические и визионерские эпизоды не похожи на шаманские. Заратустра с его визионерским пафосом ближе к другим типам религий. Кроме того, ни в отношениях Пророка с Господом, ни в его «послании», которое он не устает повторять, нет ничего «шаманского». Заратустра мог вырасти в какой угодно религиозной среде, экстатичность могла сыграть какую-то роль в его собственном обращении и приобретении им своих первых учеников, однако шаманистская экстатичность не занимает центрального места в маздеизме. Как мы вскоре увидим, маздеистский «мистический опыт» есть результат ритуальной практики, освещенной эсхатологической надеждой.

§103. Откровение Ахурамазды: человек волен выбирать между добром и злом

Заратустра получает откровение новой религии прямо от Ахурамазды. Принимая эту религию, он имитирует изначальный акт Господа — выбирает Добро (см. «Ясна» 32. 2) и не просит иного от своих учеников. Суть зороастрийской реформы заключается в *imitatio dei*. Человека призывают последовать примеру Ахурамазды, однако в своем выборе он волен. Он не чувствует себя рабом или слугой Бога (каким признает себя верующий в Варуну, Яхве или Аллаха).

В гатах Ахурамазда — на первом плане. Он добр и свят (*spenta*). Он создал мир своей мыслью («Ясна» 31. 7), что равноценно *creatio ex nihilo*. Заратустра заявляет, что «узнал» Ахурамазду «мыслью» «как первого и последнего» (31.8), т.е. как начало и конец. Господа сопровождает свита из существ божественной природы (Амеша Спента): Аша (Справедливость), Воху Мана (Благая Мысль), Армайти (Преданность), Хшатра (Царство, Власть), Хаурватат и Амертат (цельность [здоровье] и Бессмертие).[13] Заратустра призывает и восхваляет эти

[12] Так, например, в «Затспраме» есть упоминание инициации Заратустры Ахмарспандом (авестийским Амеша Спента); ему также «лили на грудь раскаленный металл, который становился там холодным», «его тело разрезали ножами, показалась внутренность его живота, полилась кровь; но он провел по животу рукой, и рана закрылась» (Zatspram, 22. 12-13) — все это специфически шаманистские испытания.

[13] Эти сущности — или, как их также называли, «Архангелы» — связаны с определенными космическими стихиями (огнем, металлами, землей и т.д.).

сущности в одном ряду с Ахурамаздой, как, например, в следующей гате: «Премудрый Господь всемогущий, Преданность, Справедливость, исходящие от Тебя во процветание жизни, Благая Мысль, Господи, услышьте меня: Сжальтесь надо мной тогда, когда придет час расплаты для каждого» (33.11 и сл.).

Ахурамазда — отец некоторых сущностей (Аши, Воху Мана, Армайти) и одного из духов-близнецов, Спента-Майнью (Духа-Благодетеля). Но это значит, что он породил и другого близнеца, Ангро-Майнью (Духа-Разрушителя). В начале всего, как гласит знаменитая гата, эти два духа выбрали для себя: один — добро и жизнь, другой — зло и смерть. «В начале существования» Спента-Майнью заявляет Духу-Разрушителю: «Ни наши с тобой мысли, ни учения, ни способности; ни решения наши, ни слова, ни действия; ни совести наши, ни души не находятся в согласии» (45.2). Очевидно, что эти духи — праведный и порочный — таковы скорее по собственному *выбору*, чем по *природе*.

Теологию Заратустры нельзя считать дуалистической в строгом смысле этого термина, ибо Ахурамазде не противостоит никакой анти-Бог; вначале оппозиция возникает между двумя Духами. С другой стороны, по неоднократным указаниям можно понять, что Ахурамазда и Дух Святости едины («Ясна» 43. 3 и др.). Коротко говоря, и Добро и Зло, и святой дух, и демон разрушения исходят от Ахурамазды; но так как Ангро-Майнью по собственной воле избрал свое злодейское призвание и свой способ существования, то Премудрого Господа нельзя считать ответственным за появление Зла. С другой стороны, о том, какой выбор сделает Дух Разрушения, всеведущий Ахурамазда знал с самого начала, но не препятствовал ему; это может означать, что либо Бог превыше всех противоположностей, либо — что существование зла составляет предварительное условие существования человеческой свободы.

Где нам искать предысторию такой теологии, понятно — в различных мифо-ритуальных системах, где присутствуют полярные противоположности, деления на две части, чередования и дуальности, антитетические пары и *coincidentia oppositorum*, — в системах, объясняющих одновременно и космические ритмы, и негативные стороны реальности, прежде всего — существование зла. Заратустра же эту извечную проблему возводит в ранг новой религии и придает ей новое нравственное значение. Гаты — это всего лишь несколько гимнов, но в них заложены зерна, из которых произросли впоследствии бесчисленные побеги своеобразной иранской духовности.

Изначальное разделение между добром и злом есть следствие выбора, заданного Ахурамаздой и сделанного Духами-Близнецами, которые и избрали, соответственно, Аша (Справедливость) и Друг (Ложь). Поскольку дэвы, божества традиционной иранской религии,

выбрали Ложь, Заратустра требует от своих учеников, чтобы те больше не поклонялись дэвам и, главное, перестали приносить им в жертву быков. Почтительное отношение к быкам играет важную роль в маздеистской религии, в каковом факте исследователи видят отражение антагонизма между двумя образами жизни — оседлым земледельческим и кочевым. Но антиномия Заратустры, хотя и охватывает собой сферу социальных отношений, идет дальше. Отрицается лишь часть арийской религиозной традиции. Заратустра ставит в ряд грешников Йиму, сына Вивахванта, который, «чтобы польстить нашим людям, заставил их съесть куски говядины» («Ясна» 32. 8). Мы видели также, что Пророк спрашивал Ахурамазду, когда тот покарает тех, кто приносит жертвы хаомой (48.10).

Однако недавние исследования установили, что маздеизм не отвергал полностью ни ритуал хаомы, ни культ Митры; даже в гатах хаома не осуждается бесповоротно.[14] К тому же практика жертвоприношения животных не прерывалась, принося, по крайней мере, какую-то пользу мирянам.[15] Можно предположить поэтому, что Заратустра выступал главным образом против неистовства оргиастических обрядов с их многочисленными кровавыми жертвоприношениями и неумеренным поглощением хаомы. Что же касается названия «пастух», относящегося к Заратустре, то оно не говорит в пользу общепринятого утверждения, что долг каждого маздеита — беречь животных и заботиться о них. «Пастухи» и «стада», встречающиеся в древних документах по всему Ближнему Востоку и Индии, представляют собой метафорические образы вождей и их подданных. «Скот», который «пасет» Заратустра, — это люди, исповедующие Благую Религию.[16]

Приведенные уточнения помогают лучше понять вклад маздеизма в религиозную историю Ирана. В самом деле, известно, что Заратустра, «реформируя» религию, не отвергал многие из традиционных религиозных верований и идей, но придавал им новый смысл. Так, он вновь обращается к индоиранской идее путешествия мертвых, но подчеркивает значение суда: каждый будет судим по выбору, который сделал на земле. Праведников допустят в рай, в «Дом Песни», а грешники останутся «навеки гостями Дома Зла» («Ясна» 46. 11). Дорога в мир иной проходит по Мосту Чинват, и именно на нем происходит отделение праведников от грешников. Заратустра сам объявляет о переходе роковой черты, к которой он приведет за собой поклонников

[14] См. работы Molé, Zaehner, M.Boyce («Haoma, Priest of the Sacrifice» и др.) и Gnoli (inter alia: «Lichtsymbolik in Alt-Iran»).

[15] Ср.: *M.Boyce*. Ātas-zohr and Ab-zohr; *Gnoli*. Questioni sull'interpretzione della dottrinagathica, p. 350.

[16] См.: *G.G. Cameron*. Zoroaster, the Herdsmen, passim; *Gnoli*. Questione, p. 351 sq.

Ахурамазды: «С ними со всеми я перейду через Мост Того, Кто Разделяет!»

§104. «Трансфигурация» мира

Пророк не сомневается, что дэвы будут истреблены и что праведники возьмут верх над грешниками. Но когда произойдет эта победа Добра, которая обновит мир? Он умоляет Ахурамазду: «Преподай мне то, что знаешь ты, Господи. О Премудрый, победят ли достойные недостойных еще до того, как начнут исполняться замысленные тобой кары? Ибо именно в этом, как мы знаем, и состоит преображение существования» («Ясна» 48. 2). Заратустра ждет именно трансформации существования: «Подай мне этот знак — полное преображение существования. Чтобы, поклоняясь тебе и восхваляя тебя, я достиг величайшей радости!» (34.6). «Открой средство, каким излечить существование!» — восклицает он (44.16). «Какое воздаяние предуготовляешь ты двум сторонам, о, Премудрый, твоим ярким огнем и расплавленным металлом; подай душам знак, чтобы нанести вред нечестивым, а праведным дать преимущество» (51.9).

Возможно, Заратустра надеялся на близкое «преображение» (*frašō-kereti*) мира. «Да будем мы теми, кто обновит это существование!» — восклицает он («Ясна» 30. 9).[17] Несколько раз он называет себя спасителем, саошьянтом (48.8; 46.3; 53.2 и т.д.), вводя понятие, породившее впоследствии баснословно богатую мифологию. Объявленное им эсхатологическое испытание огнем и раскаленным металлом (см. также 30.7; 32.7) имело целью и наказание нечестивых, и возрождение существования. Как не раз случалось в истории, ожидание суда и обновления мира проецируется в эсхатологическое будущее, срок наступления которого может быть вычислен по-разному. Но важно подчеркнуть ту новую интерпретацию, которую Заратустра дал идее обновления. Мы уже говорили (§21) и еще вернемся (§106) к тому, что различные мифо-ритуальные сценарии обновления мира были известны на Ближнем Востоке и индоиранцам, и другим народам. Ритуал, повторявший космогонию, отправлялся по случаю наступления Нового года. Но Заратустра отвергает этот архаический сценарий, по которому мир возрождается ежегодно, и провозглашает радикальную и окончательную «трансфигурацию», происходящую раз и навсегда. Далее, обновление не будет больше достигаться путем исполнения космогонического ритуала, но совершится по воле Ахурамазды. При этом обновлении каждое существо предстанет перед судом, и злые будут наказаны, а добрые вознаграждены (§122). Если гаты — дейст-

[17] Моле и Ньоли доказывают, что немедленное обновление мира может представляться результатом жертвоприношений (*yasna*), сотворенных жрецами.

вительно создание Заратустры — а в этом почти единогласно сходятся все исследователи, — тогда можно считать, что Пророк сделал все возможное для упразднения древней идеологии периодического обновления космического цикла и провозгласил неминуемый и бесповоротный *eschaton,* предрешенный и совершающийся Ахурамаздой.

Говоря коротко, отправная точка учения Заратустры — это откровение всемогущества, святости и доброты Ахурамазды. Пророк получает откровение прямо из рук Господа, но оно не становится основанием монотеистической религии. Выбирать Бога и другие божественные сущности — вот чему учит Заратустра и что предлагает сделать своим ученикам. Выбирая Ахурамазду, верующий выбирает добро в противовес злу, *истинную* религию в противовес религии дэвов. Таким образом, каждый маздеит обязан сражаться против зла. Никакого попустительства демоническим силам, воплощенным в дэвах. Эта напряженность вскоре перерастет в дуализм. Добро будет противостоять злу в мире, который на всех космических и человеческих уровнях станет олицетворением противостояния между добродетелями и их противоположностями. Еще одна оппозиция едва намечена, но в иранской философии ее ожидает большое будущее, — оппозиция между духовным и материальным, между мыслью и «миром костей» («Ясна» 28. 2).

Поразительна духовная, в некотором смысле «философская» природа религии Заратустры.[18] Трансмутация основных арийских божеств в Амеша Спента (Благословенных Святых), составляющих свиту Ахурамазды, а также тот факт, что каждая из этих сущностей заключает в себе абстрактную ценность (Порядок, Власть, Набожность и т.д.) и одновременно управляет одной из космических стихий (огнем, металлами, землей и т.д.), открывают путь и творческому воображению, и религиозной рефлексии. Ассоциируя Амеша Спента с Ахурамаздой, Заратустра определяет путь, каким Господь входит в дела мира, и проясняет, как он через «архангелов» оказывает помощь и поддержку своим приверженцам. То, что Пророк называет своего Бога «премудрым», что он поднимает значение «истины», что он постоянно превозносит «благую мысль», лишь подчеркивает новизну его «послания»: Заратустра ставит на первый план функцию и религиозную ценность «мудрости», т.е. науки, точного и полезного знания. Разумеется, это не абстрактная наука в современном понимании; речь идет о творческом мышлении, раскрывающем и одновременно создающем структуру мира и коррелятивную ей сферу ценностей. Увиденная таким образом, деятельность Заратустры-мыслителя может быть сравнена с

[18] Этот аспект религии Заратустры соответствует представлению о нем в греческой античности: философ (Аристоксен называл Пифагора его учеником), маг, магистр инициации, автор трактатов о мистике и алхимии.

медитациями мудрецов, описанных в упанишадах, которые радикально трансформировали ведийскую картину мира и представление о человеческом существовании (§80).

Но сравнение с риши из упанишад становится еще более убедительным, когда нам открывается инициационная и эсхатологическая природа маздеистской «мудрости». Конечно, «приватный» характер маздеизма (как и ведизма и брахманизма) позволил развиться в нем эзотерическому направлению, которое, не будучи запрещено, все же не было доступно всем без исключения верующим. «Ясна» (48) говорит о «тайных учениях»; инициационый и эсхатологический характер проявляется и в культе, которым Заратустра предлагает заменить традиционные буйные и кровавые обряды. Этот культ настолько духовен, что даже термин «жертвоприношение» (*yasna*) в гатах по своему смыслу эквивалентен термину «мысль»[19] Когда Ахурамазда обратился к Заратустре как к «Благой Мысли» и спросил: «На кого направишь ты свое поклонение?», тот ответил: «На твой огонь!», добавив: «Принося тебе свое благоговение, я желаю изо всей силы думать о Справедливости!» («Ясна» 43. 9). Жертвоприношение — это момент, а вернее «опора» теологической медитации. И как бы впоследствии ни толковали все это священнослужители, важно, что центром маздеизма стал и поныне остается огненный алтарь. Эсхатологический же огонь Заратустра понимал так, что, несмотря на свою карающую силу, он очищает и одухотворяет мир.

Но функция культа еще шире. В одном из исследований[20] высказано предположение, что посредством жертвоприношения исполняющий его священнослужитель приобретает состояние *maga*, т.е. испытывает экстаз, приносящий озарение (*čisti*). Во время этого озарения ему удается отделить свою духовную сущность (*mēnōk*) от телесной природы (*gētik*); другими словами, он возвращается в состояние чистоты и невинности, которое предшествовало «смешению» этих двух сущностей. А смешение это произошло в результате нападения Ахримана. Таким образом, приносящий жертву вносит свой вклад в восстановление изначального состояния, в преображение (*frašō-kereti*) мира и в дело искупления, т.е. в работу, начатую парадигматическим священником Заратустрой. Можно даже сказать, что приносящий жертву уже пребывает в трансформированном мире.[21] Ниже мы рассмотрим (см. т. II) значение *mēnōk* и *gētik*.

Состояние *maga* достигается главным образом жертвоприношением хаомы — этого «напитка бессмертия», который жрец пьет во время

[19] *Meillet*. Trois conférences sur les Gatha, p. 56; *Duchesne-Guillemin*. Zoroastre, p. 151.
[20] См. работы Ньоли, особ. Lo stato di "maga" и La gnosi iranica, p. 287 sq.
[21] Ср.: *Gnoli*. Questioni sull'interpretazione, p. 349 sq.

церемонии.[22] Хаома же богата хварэной — священной жидкостью, горящей, светящейся, оживляющей и оплодотворяющей одновременно. Ахурамазда есть по преимуществу владелец хварэны, но это божественное «пламя» извергается также изо лба Митры («Яшт» 10.127) и исходит от голов монархов, как свет от солнца.[23] Однако своя хварэна есть у любого человеческого существа, и в день трансфигурации, т.е. конечного Обновления, «великий свет, по видимости исходящий от тела, будет постоянно гореть на этой земле».[24] Совершая ритуальный прием хаомы, верующий выходит за пределы человеческого существования, приближается к Ахурамазде и предчувствует *in concreto* всеобщее Обновление.

Трудно определить, была ли эта эсхатологическая концепция полностью сформулирована уже во времена Заратустры. Но она определенно была «заложена» в функции жертвоприношения у иранцев. Они считали, что авторы брахман придерживались подобной же концепции: мир был периодически обновляем, «пересотворяем» безграничной силой жертвоприношения. Но в эсхатологической функции культа в маздеизме соединяются, так сказать, высшая экзальтация жертвоприношения, отраженная в брахманах, и знание посвященных и визионерское озарение упанишад. В Иране, так же, как в брахманистской Индии, техники жертвоприношения и эсхатологический гнозис культивировались религиозной элитой и составляли эзотерическую традицию. Если упоминания немногочисленных эпизодов употребления гашиша учениками Заратустры соответствуют действительности, [25] то их можно уподобить аналогичным случаям в Древней Индии, где, наряду с аскетами, визионерами, йогинами и созерцателями, также встречались экстатики, прибегавшие к вызывавшими транс веществам .(см. §78 и сл.). Но в индийской религии транс и экстаз, наступавшие в результате приема одурманивающих субстанций, не играли большой роли. Так и ранний зороастризм, чьи контуры лишь намечены в гатах, похоже, первейшее значение придавал «мудрости», внутреннему «озарению», посещавшим человека в присутствии жертвенного огня.

Согласно преданию, Заратустра был убит в возрасте семидесяти семи лет Тур-и-Братарвахшем в святилище огнепоклонников. В более позднем источнике есть уточнение, что убийцы явились, наряженные

---

[22] Ср.: *M.Boyce*. Haoma, Priest of the Sacrifice; *Gnoli*. Lo stato di "maga", pp. 114-115 и Questioni, p. 366.

[23] См.: *Duchesne-Guillemin*. Le xvarenah. См. также библиографию в нашем очерке «Spirit, Light, and Seed», p. 13 sq. Следует упомянуть еще зародившуюся в Месопотамии концепцию «пламенеющего великолепия», *melammu*; ср. §20 критической библиографии.

[24] Zatspram, перев. *Molé*. Culte, myth et cosmogonie, p. 98; см. также: Ibid., p. 475 и другие примеры в: *Gnoli*. Questioni, pp. 367-368.

[25] Ср.: *Widengren*. Les religions de l'Iran, p. 88 sq.

волками.[26] В этой легенде как бы заключена судьба Заратустры, потому что «волками» были члены арийских мужских обществ, которые Пророк столь бесстрашно клеймил.

Но процесс мифологизации продолжался по меньшей мере пятнадцать веков. Мы уже говорили об обожествлении Заратустры в маздеистской традиции (§101). В эллинском мире Заратустра прославляется как парадигматический Маг, а в философии итальянского Ренессанса о нем всегда говорится именно как о Маге. Наконец, отголоски самого прекрасного мифа о нем мы находим в «Фаусте» Гете.

§105. Религия Ахеменидов

Противостояние между Ахурамаздой и дэвами намечалось уже в индоиранский период, поскольку ведийская Индия тоже противопоставляла друг другу дева и асуров. Разница состояла в том, что в Индии и Иране религиозные ценности обеих групп развивались в противоположных направлениях: дева стали в Индии «истинными богами», взявшими верх над более древними асурами, которые в ведийских текстах считаются «демоническими» фигурами (§65). Аналогичный процесс, хотя и направленный в обратную сторону, имел место в Иране; там были демонизированы древние божества, дэвы (§65). Мы можем определить направление, в котором происходила трансмутация: дэвами стали в первую очередь боги-воители: Индра, Саурва, Вайю. Ни один из асуров не приобрел демонических черт. То, что в Иране соответствовало великому протоиндийскому асуру Варуне, превратилось в Ахурамазду.

Возможно, Заратустра сыграл свою роль в этом процессе. Но восхождением на свое высокое положение Ахурамазда обязан не Заратустре. Считавшийся Верховным Богом или просто Великим Богом среди остальных великих богов, Ахурамазда был почитаем в иранских странах прежде Заратустры. Под этим именем он встречается в письменах царей династии Ахеменидов.

Долгие годы ученых разделяет спор по поводу приверженности Дария и его преемников зороастризму.*[93] Против зороастризма Великих Царей приводятся, среди прочих, следующие аргументы: Заратустра не упоминается ни в одной надписи; такие важные термины, как спента, Ангро-Майнью и Амеша Спента, не встречаются (за исключением понятия Арта); да и в религии персов времен Ахеменидов, по описанию Геродота, нет ничего зороастрийского. В пользу же зороастризма Ахеменидов, как считается, говорит прославление в надписях

[26] Rivayat 47.23 (на пехлеви), на который ссылается Жан де Менас: *Jean de Menasce.* — *Anthropos*, vol.35/36, p. 452 (ср.: *Duchesne-Guillemin.* La religion de l'Iran ancien, p. 341, n.3.).

великого бога Ахурамазды, а также то, что при Артаксерксе (465-425) введение нового календаря с представленными в нем именами зороастрийских сущностей не встретило никакого сопротивления.[27]

Как бы то ни было, если Ахемениды и не исповедовали зороастризма, то их теология все же находилась в том же русле, что и гаты: в текстах много абстрактных выражений в духе гат, и они «нагружены соображениями морального плана».[28] Кроме того, как указывает Маржан Моле, не следует ожидать, что царь будет действовать и формулировать свои идеи, как священник; он не совершает литургий, но делает конкретные дела; это есть *fraša* — «то, что хорошо, что составляет счастье человека, что позволяет царю осуществлять свои полномочия».[29] В первой надписи, которую Дарий приказывает высечь на Накш-и-Рустаме вблизи Персеполя, Ахурамазда восхваляется как «великий бог, который сотворил эту землю, кто сотворил небо, кто сотворил человека, кто сотворил счастье для человека, кто сделал Дария царем, царем над многими, господином над многими».[30] Надпись говорит о творческой природе Ахурамазды и — как следствие — о религиозной ответственности суверена. Дарий и царем был сделан именно для того, чтобы поддерживать творение Ахурамазды и обеспечивать «счастье человека».

Эта особая религиозная ситуация находит объяснение в мифе об основании династии Ахеменидов. Согласно Геродоту, Астияг, царь Мидии, увидя в толковании своих двух снов магами плохое предзнаменование, выдал свою дочь замуж за перса (т.е. представителя низшей расы) по имени Камбис, и когда она родила сына, Кира, Астияг приказал его убить. Но ребенка спасла и вырастила жена пастуха Митрадата.[31] Кир до отроческого возраста жил среди пастухов, но царское происхождение скрыть было невозможно, и его узнали. В конце концов, после многих приключений, прогнав своего деда с трона, он стал править Мидией и основал империю Ахеменидов.

---

[27] См.: *Duchesne-Guillemin*, p. 167; но этот автор недавно заявил, что после статьи Бикермана от аргумента с «зороастрийским календарем» следует отказаться.

[28] *G.Dumezil*. Naissances d'archanges, p. 62 sq. См. также: Dawn and Twilight, p. 157 sq.

[29] *Molé*. Culte, mythe et cosmologie, p. 35. Ньоли (Considerazioni sulla religione degli Achemenidi, p. 246 sq.) замечает, что в инскрипциях *fraša* означает «превосходительный» и не несет религиозного смысла; однако религиозный смысл может присутствовать в «превосходительности» любого королевского деяния.

[30] *R.G. Kent*. Old Persian, p. 3 (translation); ср.: *Widengren*. Les religions, p. 140, n.1. Эта формула, возможно, мидийского происхождения (*Nyberg*. Die Religionen des alten Irans, S.349), и Виденгрен (p.40) полагает, что она испытала влияние семитских концепций Бога-Творца.

[31] Согласно Justin (1.4), пастух нашел брошенного ребенка, когда тот кормился из сосцов суки (характерная черта мифов о героях-правителях). Геродот же говорит, что жену Митрадата звали Spako, что по-мидийски значит «сука»; ср.: *Widengren*. La legende royal, p. 226.

Мифическая тема героя, брошенного и преследуемого, есть у многих народов. Нам в данном случае важно выделить следующие мотивы: а) испытания, пережитые Киром с того момента, как его бросили в детстве, эквивалентны инициации военного типа; б) будущий царь является — или становится — сыном бога Митры (Митрадат, имя его приемного отца, значит «дар Митры»); в) после победы над царем Мидии Кир основывает империю и новую династию; г) это равноценно созданию нового мира и открытию новой эры — т.е. он осуществил микрокосмогонию; д) так как космогония ритуально повторяется с приходом каждого нового года, правомерно предположить, что мифо-ритуальный сценарий основания династии стал частью обрядов Навруза.*[94]

§106. Иранский царь и празднование Нового Года

Дарий замыслил и построил Персеполь как священную столицу, где предполагалось проводить празднование Нового Года — Навруз.[32] В самом деле, Персеполь не был политической столицей, не имел стратегического значения, каким обладали Пасаргада, Экбатана, Сузы и Вавилон, и не упоминается ни в каких западных или восточных источниках.[33] Навруз, подобно любому другому празднованию Нового Года, обновлял мир символическим повторением космогонии. Эта концепция была знакома индоиранцам; однако возможно, что при Ахеменидах сценарий испытал месопотамское влияние.[34] Как бы то ни было, празднование Нового Года происходило под эгидой Ахурамазды, изображенного как святыня на некоторых воротах Персеполя.

Начиная с определенного исторического момента, на очень широком географическом пространстве в космогонический миф (впрочем, и во все другие формы «творения» и «основания») стало входить победоносное сражение бога или героя с морским чудищем или драконом (Индра — Вритра, Баал — Йамму, Зевс — Тифон и др.). Можно доказать, что аналогичный сценарий существовал у ведийских индийцев и в Древнем Иране,[35]*[95] хотя в последнем случае источники, указывающие на это, принадлежат более позднему времени и представляют миф в историзированной форме. В самом деле, об упоминаемом в «Авесте» сражении героя Траэтаона с драконом Ажи-Дахака («Яшт»

[32] *R.Girshman*. À propos de Persepolis, pp. 265, 277; см. также: *A.U. Pope*. Persepolis, a Ritual City.

[33] Даже Ктесий, проведший тридцать лет при дворе Великого царя, не упоминает Персеполь, что говорит об эзотерическом значении этого священного города; ср.: *R.Erdman*. Persepolis, pp. 46-47. Западный мир вообще не знал о существовании Персеполя, пока город не разрушил Александр Великий.

[34] См.: *Gnoli*. Politica religiosa e concezione della regalita sotto i Sassanidi, p. 23 sq.

[35] См.: *Wikander*. Vayu, p. 128 sq.; *G.Widengren*. Stand und Aufgabe, p. 51 sq. и Les religions de l'Iran, p. 58 sq.

9.145; 5.34; 19.92 и сл.) Фирдоуси рассказывает как о борьбе царя Фаридуна (<Freton<Thraetona) против чужеземного захватчика — дракона Ажи-Дахака, который пленил двух сестер законного правителя Джамшида (Yima<Xsaeta) и сделал их своими женами. Фаридун, как и Траэтаона, выходит из битвы победителем, убивает дракона и освобождает (чтобы тоже жениться на них) обеих принцесс. В более позднем предании говорится, что царь победил Ажи-Дахака в день Нового Года.[36] Иранским героям и царям приписываются истребления драконов (например, в легенде об Ардашире) — мотив, вообще весьма распространенный, и мы еще вернемся к нему. Добавим, что в Иране, как и повсюду, процесс историзации мифических тем и персонажей уравновешивается обратным процессом — реальные враги государства или империи представляются в виде фантастических чудовищ, особенно драконов.[37]

В данный момент важно иметь в виду тот факт, что на иранского царя возлагалась ответственность за сохранение и возрождение мира; другими словами, на том уровне, который ему положен, он борется с силами зла и смерти и помогает торжеству жизни, плодовитости и Добра. Заратустра искал всеобщего возрождения через Благую Религию. В конце концов, каждый зороастрийский жрец верил в то, что своими жертвоприношениями он приближает эсхатологическое преображение. Что совершал царь *в начале* и ежегодно, священник надеялся исполнять каждый год — а Саошьянт обязательно совершит это в момент окончательного Обновления. Нам неизвестно, существовало ли при Ахеменидах тайное или явное противостояние двух религиозных идеологий — царской и жреческой. Дружба царя Виштаспы с Пророком могла быть парадигматической моделью. Но позже, при Сасанидах, конфронтация выйдет на поверхность. Этот феномен известен всюду: принц Сиддхархта стал буддой, и его сотериология заменила сотериологию брахманов.

§107. Проблема магов. Скифы

По мере распространения на запад зороастризм испытывал на себе влияние религий других типов. Маздеизм Ахеменидов также не оставался неизменным. Ксеркс, сын Дария, запретил культ дэвов в своем царстве, благодаря чему стал еще ближе к Заратустре по религиозным воззрениям. Но в более поздних памятниках, а именно — со времени, которым датируются надписи Артаксеркса II (405-359), рядом с Ахурамаздой мы встречаем Митру и Анахиту. Как мы увидим, похожий

[36] *Widengren*. Religions, p. 66.
[37] *Eliade*. Le Mythe de l'éternel retour, p. 37 sq.

синкретизм проявляется и в Авесте, где имена этих же богов стоят рядом с именами Ахурамазды и Амеша Спента.[38]

Не меньшие споры вызывает и проблема магов и отношение их религии к зороастризму. Одни считают их племенем колдунов и некромантов, виновных в упадке зороастризма, а другие, наоборот, называют верными учениками Заратустры и его миссионерами в западных областях Ирана. В период Мидийской империи (VII век) маги, по-видимому, считались наследственной священнической кастой, наподобие левитов и брахманов.[39] При Ахеменидах они занимают высшие позиции в этом классе. По сведениям, донесенным до нас Геродотом, они толковали сны (I, 107 и сл.), делали предсказания в связи с жертвоприношениями белых лошадей (VII, 113), а во время самих этих ритуалов излагали в песнопениях «генеалогию богов» (I, 132); все это говорит о том, что они выступали хранителями традиции религиозной поэзии.[40] Во всяком случае, маги восприняли некоторые зороастрийские обряды и обычаи, и в конце концов их стали считать учениками Заратустры; иные греческие авторы и его самого считают магом.

Опять-таки Геродоту мы обязаны наиболее ценными сведениями о жителях северной части Ирана, особенно о скифах. Среди божеств их пантеона мы находим бога небес (Папай), Митру (Гелиос-Аполлон), Ареса, бога войны, Богиню Земли и Афродиту Уранию (IV, 59). Геродот передает также местную легенду о происхождении скифского племени и об источнике царской власти (IV, 5 и сл.). Этот миф находит объяснение в индоевропейской идеологии тройственности, и отголоски его прослеживаются в эпосе осетин, потомков скифов и аланов.*[96]

Греческий историк заявляет (IV, 59), что у скифов не было ни храмов, ни алтарей, ни изваяний. Но они ежегодно приносили лошадей и овец, а также один процент своих военнопленных в жертву «Аресу», богу, которого символизировал воздвигнутый на насыпанном холме железный меч.*[97] Похороны царей сопровождались человеческими жертвоприношениями (наложниц, некоторых слуг) (IV, 74). Наконец, важно отметить шаманистский характер одного из обрядов: скифы бросали семена конопли на раскаленные докрасна камни, и, добавляет Геродот, не понимавший религиозной природы действа, дым делал их «столь счастливыми, что они выли от радости» (IV, 75). Скорее всего, речь здесь идет об экстатических переживаниях, параллели которым есть и в зороастрийской традиции (§102).*[98]

---

[38] Виденгрен считает, однако, что развитой культ Митры существовал в Персии даже во времена правления Дария (Religions, p. 148).

[39] Ср.: *Zaehner.* Dawn and Twilight, p. 163.

[40] *Widengren.* Religions, p. 139; см. также p. 135 sq.

§108. Новые аспекты маздеизма: культ хаомы

«Ясна семи глав», написанных в прозе и составляющих гаты 35-42, отражает начало довольно сложного процесса адаптации и интеграции. Начать с того, что в их словаре наблюдаются некоторые значительные инновации; об Амеша Спента впервые говорится как о группе, и встречается понятие *yazata* («боги»), которое впоследствии займет важное место в маздеизме. Можно заметить определенную тенденцию к ресакрализации космических реальностей. Огонь отождествляется с Духом Святости, Спента-Майнью («Ясна» 36. 3), и вместе с солнцем ассоциируется с Ахурамаздой.[41] Солнце есть зримая форма Господа, «наивысшего из наивысших» (36. 6). Аша, Истина, также связана со светом. В «Ясне семи глав» можно видеть усиление значения Аши: она упоминается вместе Ахурамаздой, и провозглашается «вечный» союз Господа и Истины (40.2; 41.6). Аша теперь обозначает больше, чем Истину, Справедливость, Порядок; она есть персонификация того, кто соединяет в себе и космическое, и духовное;[42] она называется «самой благодатной, благотворной, бессмертной, созданной из света» (37. 4). Воху Мана, который в гатах был источником вдохновения Заратустры, низведен до подчиненного положения.

Что еще более удивительно — там говорится о «благих женах» Ахуры (*Ahuranis*), которыми являются Воды: «Мы почитаем Ahuranis, Воды («Ясна» 38. 3).[43] Важное место в культе получает и Хаома: «Мы поклоняемся славному золотому Хаоме, мы поклоняемся сверкающему Хаоме, благодаря которому жизнь процветает, мы поклоняемся Хаоме, которого бежит смерть» (42. 5). Некоторые авторы считают это прославление Хаомы доказательством произошедшей после смерти Заратустры синкретизаций идей Пророка и традиционной религии. На наш взгляд, если Заратустра и принял культ Хаомы, осуждая одновременно его крайности, то речь скорее идет не о синкретизме, а о возвышении в его учении ценностей древней индоиранской космической религии.

Гаты Заратустры и «Ясна Семи Глав» образуют часть священной литургии, *yasna*, состоящей в основном из монотонных призываний существ божественной природы. С другой стороны, яшты обращены к разным богам, к каждому по отдельности. Это те божества, которым Заратустра не уделял внимания, например, Митра, а также божествен-

---

[41] В более поздних яснах (1.11, 3.13, 7.13) солнце будет названо глазом Ахурамазды, что свидетельствует о возвращении древней индоиранской идеи: солнце является глазом Варуны в «Ригведе» (1.50.6)

[42] *Zaehner*. Dawn, p. 64.

[43] По замечанию Ценера (Dawn, p. 65), в позднейших текстах Воды более не упоминаются; женой Ахурамазды будет Армайти, Благая Мысль из гат, впоследствии отождествленная с Землей. Это определенно пережиток традиционной иранской религии.

ные персонажи или персонификации религиозных реалий, такие, как Хаома. В «Хом-Яшт» («Яшт» 20) происхождение культа Хаомы объясняется таким «дерзким» мифом: когда Заратустра был занят чтением гат и освящением огня, к нему обратился Хаома и предложил собрать и выжать его. Расспросив Хаому, Пророк узнал, что первым выжал его Вивахвант, за что в награду ему был дан сын, царь Йима, «самый религиозный из всех людей» («Яшт» 20. 45).

Мы еще вернемся к смыслу и предыстории этого мифо-ритуального сценария — обретения потомства после — и силой — жертвоприношения (см. том II). Заметим, что Йима и Хаома прославляются в маздеизме вместе с жертвоприношением животных («Яшт» 11, 4-7). Очевидно, что подобное возвышение индоиранского наследия вызвало сильное сопротивление, жертвоприношения животных были впоследствии окончательно запрещены, а опьяняющий напиток хаома заменила смесь растительных соков, воды и молока.[44]

§109. Возвеличение бога Митры

Еще более неожиданным и более существенным для истории маздеизма является «Михр-Яшт» («Яшт» 10), многословный гимн в честь Митры. «Когда я создавал Митру широких пастбищ, — говорит Ахурамазда, — я сделал его столь же достойным почитания и преклонения, как я сам» («Яшт» 10.1). Иными словами, все величие, мощь и созидательная сила Митры есть дело рук Премудрого Господа. В этом прологе мы видим стремление маздеистской теологии вновь утвердить всемогущество верховного бога. В «Михр-Яште» возвышение Митры показывается как следствие того величия, которым он обладал до реформы Заратустры. Когда в концовке гимна оба бога соединяются, автор употребляет имя Митра-Ахура («Яшт» 10.145) — точное подобие хорошо известного двойного названия Митра-Варуна в Ведах.[45]

Однако возвышенный в «Михр-Яште» и реинтегрированный в маздеизм бог не остался неизменным. В самом гимне мы можем разглядеть элементы дискретной теогонии: серия деяний и жестов Ахурамазды направлена специально на прославление и возвеличение Митры. Первое, что надо подчеркнуть, — это его многовалентность. На самом деле он «бог договоров», и, обещая поклоняться ему («Яшт» 10.4-6), верующий обязуется впредь не нарушать заключенных соглашений. Но Митра также и бог войны и может быть яростным и беспощадным (он жестоко поражает дэвов и нечестивых своей булавой, *vazra*, что сближает его с Индрой). Он и солярный бог, ассоции-

[44] *Widengren*. Religions, p. 131; *Duchesne-Guillemin*. La religion de l'Iran, p. 96 sq.

[45] Дюмезиль показал, что в гатах место Митры занимал Воху Манан; см. также: *Widengren*. Religions, p. 31.

руемый со Светом (10.142). У него тысяча ушей и десять тысяч глаз (10.141), т.е. он всевидящ и всеведущ, подобно всякому богу-повелителю; к тому же он и вселенский податель пищи, обеспечивающий плодородие полей и стад (10.61 и сл.). Этот феномен хорошо известен истории религий: божество наделяется множеством полномочий и атрибутов, подчас даже взаимоисключающих, для того, чтобы обрести «тотальность», необходимую для его возвышения (на мгновение или навечно) в ранг великих богов.

Ахурамазда и Амеша Спента строят для Митры дом над Горой Хара, т.е. в духовном мире, находящемся над небесным сводом («Яшт» 10. 49-52).[46] Тем не менее Митра жалуется Господу, что, хотя он и является защитником всякой твари, ему не приносят молитв, как другим богам (10. 54). Похоже, он получает требуемое, потому что дальше мы видим Митру вместе со Сраошей и Рашну в колеснице, запряженной белыми лошадьми (62 и сл.), едущим сквозь землю по ночам и уничтожающим дэвов (95-101), либо преследующим тех, кто не выполняет своих обязательств (104-11). Сначала Ахурамазда посвящает Хаому в жрецы Митры, и Хаома поклоняется Митре, т.е. приносит ему жертву. Затем Ахурамазда описывает, как должен происходить обряд в честь Митры (119-22), и совершает его сам в раю, в Доме Песни (124). Это апофеоз, после которого Митра возвращается на землю сражаться с дэвами, а Ахурамазда остается в Доме Песни. Воссоединение Ахурамазды и Митры решает судьбу дэвов. Поклонение Митре становится поклонением свету, который озаряет весь мир (142-44). И заканчивается гимн следующими словами: «С помощью растения *barsom* мы поклоняемся Митре и Ахуре, славным Повелителям Истины, навеки свободным от тления: мы поклоняемся звездам, луне и солнцу. Мы поклоняемся Митре, Повелителю всех земель» (145).

Митра выдвинулся в маздеизме именно как бог победитель в борьбе против дэвов и нечестивых. Тот факт, что Ахурамазда полностью передает Митре эту функцию, указывает на некоторую тенденцию к *otiositas* в первом. Однако притом, что борьба с силами зла есть главная задача маздеизма, описанное в гимне можно рассматривать как «обращение» Митры, а значит как еще одну победу Господа.*[99]

§110. Ахурамазда и эсхатологическое жертвоприношение

Процесс синкретизации древней религии иранского этноса и идей Заратустры прослеживается и в других гимнах. Например, в яште 8,

[46] Смысл этого мотива понятен: построением храма на небесах члены пантеона приветствуют победу (часто космогонического типа; ср. миф о Мардуке) бога и освящают его восхождение на высшую ступень божественной иерархии (ср. миф о Баале). Очевидно, что земным эквивалентом этого эпизода будет построение святилища в честь данного бога (ср. §50).

посвященном божеству Тиштрийе (персонификации звезды Сириус), Тиштрийа жалуется, что ему не удалось победить демона Апаошу (который запер всю воду и грозил разрушить все Творение), потому что люди не посвящали ему обрядов. Тогда Ахурамазда совершает в его честь жертвоприношение (*yasna*); в результате Тиштрийа выходит победителем в борьбе с дэвами и обеспечивает плодородие земли. Таким же образом Ахурамазда приносит жертву Анахите и просит «даровать ему такую милость: «Можно мне заставить благочестивого Заратустру думать, говорить и действовать, как велит Благая Религия?» («Яшт» 5. 17-19). Кроме того, Премудрый Господь приносит жертву Вайю с просьбой «даровать ему такую милость», чтобы он мог убить созданий Ангро-Майнью (15. 3). Не менее неожиданно заявление Ахурамазды, что без помощи фравашей — предсуществующих человеческих душ — люди и животные исчезли бы, а материальный мир попал бы под власть Лжи (13. 12).

Ценер[47] полагает, что эти тексты противоречат доктрине Заратустры, потому что Ахурамазда в них унижает себя не только своим поклонением существам низшего ранга, но и обращениями к ним с просьбами о помощи. Действительно, тот факт, что помощь фравашей столь необходима Ахурамазде, напоминает о чем-то вроде *deus otiosus*, когда Творец испытывает «душевную усталость», заставляющую его обратиться к некоторым животным или даже к своему сопернику.[48] Но поклонение (*yaz-*) тому или иному богу в форме посвящения ему жертв (*yasna*) не обязательно означает, что Ахурамазда ставит себя в подчиненное положение. «Яшты» подчеркивают сотворяющую силу обрядов и литургии и представляют Ахурамазду в его жреческой функции.[49] Своим приношением жертвы Ахурамазда удесятеряет магико-религиозную мощь того, кто ее принимает. Из гимнов становится особенно очевидной чрезвычайная важность жертвоприношения — черта определенно индоиранская, но особенно развитая в брахманах и впоследствии приобретавшая все большее значение в маздеизме.

Как и у других индоевропейских народов, ритуальный огонь играет у иранцев центральную роль. Ясна — это по существу жертвоприношение хаомы, совершенное перед открытым огнем (*Duchesne-Guillemin*. La religion de l'Iran ancien, p. 71). В маздеизме деятельность, связанная со священным огнем: поддержание, очищение, закладка, — приобрела небывалый, по сравнению с другими религиями, масштаб.

---

[47] *Zaehner*. Dawn and Twilight, p. 81.

[48] Это пример «дуалистического» космогонического мотива, довольно хорошо известного в фольклоре Восточной Европы, Центральной Азии и Сибири и зафиксированного также в зурванизме; *Eliade*. Zalmoxis, p. 84 sq.

[49] См.: *Gnoli*. Note su Yasht VIII, p. 95 sq.

Высшим религиозным актом для каждого царя-маздеита являлась закладка огня, то есть построение святилища, выделение средств на его поддержание и назначение туда жрецов.[50] И хотя Заратустра осуждал некоторые из кровавых жертвоприношений, но очевидно, что не все они вызывали его отрицательное отношение. Во всяком случае, в «Авесте» жертвоприношения животных упоминаются («Ясна» 11. 4; «Яшт» 8. 58). Кроме того, они в большом количестве зафиксированы при Ахеменидах, в период парфянского царства и при Сасанидах.[51]

Мы уже говорили (§104) о том, какую новую ценность Заратустра — который называет себя Саошьянтом и восклицает: «Да будем мы теми, кто обновит это существование» («Ясна» 30. 9) — придал древнему мифо-ритуальному сценарию, обновляющему мир путем повторения космогонии в ритуале. В зороастризме постоянно подкрепляется эсхатологическая интенция жертвоприношения, не отменяющая, однако, и космического «измерения» последнего. Здесь мы можем увидеть аналогию процесса «историзации» космических ритмов и феноменов в культе Яхве (§57). Сражения с чудовищами и другие героико-мифологические темы интерпретируются как эпизоды маздеистской эсхатологической драмы, то есть как борьба с дэвами, ожидание и подготовка всеобщего обновления (*frašō-kereti*). Поскольку мир символически сотворяется вновь и само время обновляется в ритуале празднования Нового Года, то и эсхатологическое Обновление в конце концов получило свое место в этом сценарии. Жертвоприношение, совершаемое зороастрийским жрецом, предвосхищает последнюю жертву, принесение которой Саошьянтом произведет Обновление. Соответственно, исполнитель обряда отождествляет себя с Саошьянтом, а значит и с Заратустрой.[52]

Впоследствии оба смысла жертвоприношения, эсхатологический и космогонический, опять сливаются воедино. Тексты на пехлеви сохранили предания, где главное место занимает серия жертвоприношений, посредством которых Ахурамазда сотворил космос, первого человека и Заратустру.[53] Эсхатологическое обновление произойдет во время празднования Нового Года, и тогда мертвые вернутся к жизни, будут призваны на суд и в конце концов «обессмерчены». Важно заметить, что всеобщее обновление совершится, как и первоначальное творение, в результате жертвоприношения. Тексты на пехлеви весьма подробно описывают последнее жертвоприношение, которое произведут Саошьянт и его помощники и в котором примут участие Ормазд

[50] *Dechesne-Guillemin*. La religion, p. 84, n.1 (библиография).

[51] Ibid., p. 100 sq. См. также выше, §103.

[52] *Molé*. Culte, p. 134. Саошьянт — это отождествляемый с Заратустрой последний Спаситель, произошедший, согласно одной из поздних традиций, из семени Пророка, чудом сохранившегося в озере Касаойа.

[53] Rivayat, фрагмент 16 B, переведенный с пехлеви Моле, p.126 sq.

и Амеша Спента, после чего люди вернутся к жизни и станут бессмертными, а вся вселенная возродится радикально обновленной.[54]

Мы видим, в каком смысле зороастризм использовал древний обряд жертвоприношения. Заратустра объявил «священную войну» силам зла, и каждый верующий, в силу избрания для себя Благой Религии, оказывался призванным бороться с дэвами, «очищать» мир от демонов; иными словами, человек участвовал во вселенской «очистительной» работе, исполняемой Ахурамаздой и его архангелами. Искупительная функция Благой Религии приобретала все большее значение, чему способствовало восславление творческой мощи ритуала. Поскольку конечной целью было всеобщее возрождение, постольку и прославлялась фундаментальная, космогоническая сила жертвоприношения; в самом деле, эсхатологическое Обновление не только «спасает» человечество, но и сотворяет его вновь, воскрешая умерших. Грядет новое, нерушимое и нетленное Творение. Как говорится в яште (19. 90), «Материальный мир больше не умрет... Погибнет Ложь».

§111. Странствия души после смерти

Похоронные обряды, мифологии смерти, концепции посмертного существования души изменяются медленно, несмотря на все религиозные реформы и обращения. Это позволяет нам говорить, что многое из собранного в Авесте и пехлевийских текстах обладало действенной силой и во времена до Заратустры. Обряды, зафиксированные на западе Ирана, в частности, сожжение трупов и захоронение пепла в урнах, распространились в других регионах вместе с зороастризмом. По еще более древнему обычаю, типичному для степей Центральной Азии, мертвецов оставляли в специально отведенном месте на съедение собакам и стервятникам.[55] *[100] Среди жителей восточных областей Ирана практиковалось ритуальное оплакивание мертвых и нанесение себе ударов, иногда убивавших самого скорбящего. Но зороастризм строго запрещает «слезы и плач», называя их измышлением Анхро-Майнью.[56]

Что касается жизни души после смерти, то здесь мы встречаем некоторые знакомые мотивы: переход через мост, вознесение на небеса, суд, а также нечто новое — тему встречи с Самим Собой. Во входящем в «Хадохт-Наск» («Яшт» 21-22) стихотворении говорится, что душа (*urvan*) праведного мужа находится вблизи его тела в течение трех дней. К концу третьей ночи с юга прилетает благоуханный ветер, и *dāenā* умершего предстает «в форме прекрасной светящейся бело-

[54] См. тексты в переводе Моле, pp. 87 sq., 90, 126 sq. и т.д.
[55] *Nyberg*. Die Religionen des Alten Irans, p. 310; *Widengren*. Les religions, p. 53.
[56] *Nyberg*. Die Religionen, p. 316 sq.

рукой девушки, резвой, прелестного вида, прямой, высокой, с крепкими грудками... пятнадцати лет» («Хадохт-Наск», 9). Объясняя, кто она, даэна говорит: «Как я ни была мила, ты сделал меня еще милее своими добрыми мыслями, своими добрыми словами, своими добрыми делами, своей доброй религией; красивую, ты сделал меня еще красивее, желанную — еще более желанной» (ibid., 14). Затем душа четырьмя шагами пересекает три небесные сферы[57] и достигает «Света, не имеющего начала» (15), т.е. рая. Один из умерших задает вопрос, как перешла она «от телесного к духовному существованию, от жизни, полной опасностей, к жизни, где нет опасностей» (16), но тут вмешивается Ахурамазда: «Не расспрашивай ее, потому что ты напоминаешь ей об ужасной, опасной, ведущей к разлуке дороге, по которой она прошла и которая есть отделение от тела и сознания» (17) — намек на драматические трудности путешествия[58]. Ахурамазда приказывает, чтобы ему дали «весеннего масла»,[59] ибо для праведного мужа это «пища, которую едят после смерти» (18). Напротив, душа злодея встречается в Северном Ветре с ужасной фурией и оканчивает свое путешествие в зоне Извечной Тьмы, где Ангро-Майнью приказывает, чтобы ей дали яду (20-35).

Попробуем выделить здесь характерные черты: 1) душа встречает свою даэну, т.е. свое собственное Я,[60] которое ей предсуществует («как бы ни была я мила»), но которое в то же самое время есть результат религиозной деятельности души в земной жизни («ты сделал меня еще милее»); 2) даэна предстает в архетипизированном облике женщины, имея в то же время конкретный образ; 3) перед нами определенно индоиранская концепция, поскольку она встречается в «Каушитаки-упанишаде» I 3-6: душу того, кто пускается в путь по «дороге богов» (*devayāna*), приветствуют, среди прочих божеств, Mānāsi («Умная») и Cākshushī («Ясновидящая»); затем душа переправляется через озеро и поток, входит в город и предстает перед Брахманом, который вопрошает ее: «Кто ты?»[61]

---

[57] Это сферы звезд, луны и солнца, обозначенные в тексте как «Благая Мысль», «Благое Слово» и «Благое Дело»; см. ссылку на: *Bossuet.* Die Himmelsreise der Seele, p. 25 sq. в: Widengren, p. 125.

[58] Больше об этих испытаниях рассказывается в позднейших текстах, например, в Меног-и-Храт 2. 115-17 и 151-53; см. также: *Soederblom.* La vie future d'apres le mazdeisme, p. 91 sq.; *Pavry.* Doctrine, pp. 19, 62 sq.

[59] О религиозном смысле «весеннего масла» см.: Widengren, p. 126.

[60] О *daena* см.: *Gnoli.* Questioni, p. 361 sq.

[61] См.: *Wikander.* Vayu, pp. 47 sq. Виденгрен (p.57-59) замечает, что в «Датистан-и-Диник» (24.5) молодая девушка называется «хранительницей сокровищ добрых деяний»; подобно этому, в буддистском тексте «Dammapada» (219 sq.) добродетельных «принимают по их благим деяниям, как дорогих родственников». Небесное путешествие умершего со всех точек зрения напоминает описанное в позднем тексте «Ардай-Вираз-Наме» экстатическое вознесение души сквозь звездную, лунную и солнечную

В «Хадохт-Наск» нет упоминания Моста Чинват. Тем не менее Заратустра много говорит о нем (§103). Эта индоиранская концепция известна также другим индоевропейским народам; история религий зафиксировала ее и в других регионах. В классическом описании[62] рассказывается, что даэна является со своими собаками и сопровождает душу праведного человека по Мосту Чинват, через Хара Березайти, космическую гору (на самом деле, мост, находящийся в Центре Мира, соединяет землю с небом). Встреченные Воху Мана, души проходят перед Ахурамаздой и Амеша Спента. Отделение добрых от злых происходит либо перед мостом, либо в его начале. Что до суда над душами, о котором говорят тексты на пехлеви и где судья Митра с помощниками Сраошей и Рашну (с весами), то в гатах он не упомянут. Да он и излишен в данном сценарии: переход через мост, сопоставимый с инициационным испытанием, — это уже суд, потому что, по поверью, мост расширяется под ногами праведников и становится не шире лезвия бритвы, когда к нему приближаются нечестивые.

§112. Воскресение плоти

Еще дальше от духа зороастризма — эсхатологические мифы и поверья, сложившиеся в связи с образом Йимы. Если в Индии Яма явился вдохновителем, главным образом, мифологии Первого из Мертвых, то иранский Йима стал первым царем и образцом совершенного правителя. Для нас сейчас достаточно вспомнить, что в иранской традиции первоначально рай ассоциировался с правлением Йимы: целую тысячу лет смерти и страдания не было, и люди оставались вечно молодыми.[63] Но когда Йима начал лгать, его хварэна оставила его, и в конце концов он тоже лишился бессмертия.[64]

В мифологию Йимы зороастрийская теология интегрировала еще один первоначально инородный эсхатологический миф. Ахурамазда предупреждает Йиму, что зима длиной в три года уничтожит все живое на земле, затем просит его построить ограждение (*vara*), внутри которого намеревается спасти лучших из людей и зародыши всех видов животных. Вара мыслилась как подземное жилище, так как туда не проникали лучи ни солнца, ни луны, ни звезд.[65] Это эсхатология архаическая, возможно, индоевропейская (ср. зиму Фимбуль в гер-

---

сферы к Раю (*garodman*).

[62] Videvdat 19. 28-32; *Soederblom.* La vie future, pp. 89-90. В «Видевдат» (13.19) сказано, что мост охраняют собаки; ср. собак Йимы.

[63] Ясна 9.4 sq. См. ссылки в: *Soederblom.* La vie future, p. 175 sq. и *A.Christensen.* Les Types du premier homme, vol.2, p. 16 sq.

[64] См.: *A.Christensen*, passim, *G.Dumézil.* Mythe et Épopée, vol. 2, p. 182 sq.

[65] Videvdat 2. 20-32. Ср.: *Soederblom.* La vie future, p. 172 sq. См. также: Bundahišn 39; Menok i Xrat 62. 15; *Dumézil.* Mythe et Épopée, vol.2, p. 147 sq.

манской традиции), но абсолютно не соответствующая зороастрийским идеям. Однако понятно, почему Йима оказался включенным в этот мифологический сценарий конца света: он ведь царь, принадлежавший легендарному Золотому Веку, а в варе сохранились, вернее были «спасены» зачатки будущего человечества, готового после эсхатологической катастрофы зажить в райском «начале всех начал».

Добавилось и еще одно эсхатологическое понятие — воскресение плоти. Сама вера в воскресение сравнительно древняя, но прямо она провозглашается в «Яштах» (19. 11 и 89, см. также 13. 129), которые говорят о «воскресении из мертвых» в связи с объявленным Заратустрой приходом «Живущего», т.е. Саошьянта. Таким образом, Воскресение составляет часть окончательного Обновления, которое также означает вселенский суд. Теперь в грандиозном эсхатологическом видении находит отражение несколько концепций, иные из них довольно древние: радикально и полностью обновленный мир представляет собой новое Творение, которому не будут больше наносить вред своими атаками демоны; воскресение из мертвых (точнее, новое сотворение тел) эквивалентно космогонии в силу параллели между микро- и макрокосмом — концепция древняя и распространенная у ряда индоевропейских народов, но получившая особое развитие в Индии и Иране.

Как мы видели (§104), окончательное Обновление, провозвестником которого выступил Заратустра в исполненной им литургии, предвосхищается в ритуалах Нового Года (*Navrōz*). В конце концов, традиция помещает рядом с Новым Годом три самых важных события космической и человеческой драмы: Творение, откровение Религии и эсхатологическое Обновление.[66] Но поскольку год есть некий образ целостности, полноты космического времени, последние десять дней каждого года в некотором смысле составляют период ожидания эсхатологической драмы. Этот тот самый промежуток времени, в который души возвращаются на землю: один из яштов (13. 49-52) призывает фравашей,[67] которые в последние десять дней года имеют возможность передвигаться свободно. Это поверье распространено повсеместно,*[101] но зороастрийцы, как и их предшественники и последователи, помещают его в значительно более широкую систему: согласно текстам на пехлеви, Ормазд сотворил человека именно в эти десять дней; следовательно, фраваши появляются на земле в момент сотво-

[66] Ср.: *Molé*. Culte, mythe et cosmologie, p. 120.

[67] Фраваши — это души праведников и одновременно их небесные архетипы. Ангелы-хранители верных, фраваши сражаются с воплощениями зла; но более поздние источники описывают их в виде вооруженных всадников, охраняющих небеса; см.: *Widengren*. Religions, p. 39. Сложный образ фравашей появился в результате долгого процесса синкретизации в религии.

рения человека и вновь возвращаются под конец времен, т.е. в момент воскресения плоти.[68]

Параллелизм между празднованием Нового Года и эсхатологическим Обновлением с его воскресением мертвых развивается в более поздних текстах. По случаю каждого Нового Года дарится новая одежда, а в конце времен Ормазд одарит великолепной одеждой всех воскрешенных.[69] Мы уже знаем (§104), что всеобщее Обновление произойдет после жертвоприношения, сотворенного Саошьянтом, независимо от того, будет Ахурамазда ассистировать ему или нет. Это эсхатологическое жертвоприношение повторяет, в некотором смысле, жертвоприношение космогоническое, и потому оно тоже «сотворяющее». А воскресение и его следствие — нетленность плоти — это смелое развитие эсхатологической мысли Заратустры; оно представляет собой действительно новую концепцию бессмертия.[70]

[68] См. тексты, приведенные Моле в: Culte, p. 109.

[69] Saddar Bundeheš 32-37, trad. Mole, p. 111.

[70] Оба вида творения — духовное (*mēnōk*) и материальное (*gētik*), а также мифология, связанная с первобытным человеком, рассматриваются во II томе.

Глава XIV

РЕЛИГИЯ ИЗРАИЛЯ ВО ВРЕМЕНА ЦАРЕЙ И ПРОРОКОВ

§113. Царская власть: апогей синкретизма

«Когда же состарился Самуил, то поставил сыновей своих судьями над Израилем». Но сыновья его «не ходили путями его», и старейшины пришли к нему и сказали: «Поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов» (1 Цар 8:1-5). Таким образом, институт царской власти израильтяне заимствовали у других народов. Несогласные не жалели критики для его ниспровержения, потому что в их глазах единственным царем Израиля был Яхве. Однако с самого начала монархия пришлась по душе Яхве. На Саула, помазанного Самуилом, «нашел дух Господень» (10:6), ибо царь был «помазанником (*mâšiah*) Господа» (24:7,11; 26:9,11,16,23 и т.д.); он становился «приемышем» Яхве, в некотором смысле сыном последнего: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (2 Цар 7:14). Но Яхве не производит царя на свет, а лишь своим заявлением признает его, делает «законным».[1] Яхве дарует ему власть над всем миром (Пс 71: 8), и царь восседает на троне рядом с Богом (Пс 109:1; 1 Пар 28:5, 29:23 и т.д.). Царь представляет Яхве на земле, следовательно, принадлежит сфере божественного. Однако положение Яхве как единственного бога делает «обожествление» царя невозможным;[2] царь прежде всего «раб» Яхве (по отношению к Давиду это слово употреблено шестьдесят раз).*[102]

Церемония вступления на царство включает, в числе других обрядов, помазание, введение в царское достоинство и возведение на трон.[3] В качестве представителя Яхве царь Израиля, в точности так

---

[1] Ср.: *Fohrer*. History of Israelite Religion, p. 147. Народ Израиля тоже был «сыном» Яхве (ibid., p. 185 sq).

[2] Даже в текстах, где больше всего говорится о монархии — в Псалмах, центральная роль все-таки отдается Яхве, а не царю (*Fohrer*. History, p. 150).

[3] См. тексты, приведенные и рассмотренные Ринггреном: *Ringgren*. La religion d'Israël, p. 236 sq.; *Fohrer*. History, p. 142 sq.

же, как древние восточные правители, обязан поддерживать космический порядок (Пс 2:10-12), насаждать справедливость, защищать слабых (Пс 71:2 и сл.), обеспечивать плодородие земли: «Он сойдет, как дождь на скошенный луг», «Будет обилие хлеба на земле, на верху гор» (Пс 71:6, 16). Мы узнаем традиционные образы, ассоциируемые с райским правлением, образы, которые пророки Мессии отполируют до блеска. (С идеологией царской власти тесно связано и само ожидание идеального царя, Мессии). Монархия стала пониматься как новый завет между Яхве и Давидовой династией, продолжение синайского завета. *Заимствованный институт был облечен смыслом и ценностью, как новый акт священной истории* — в этом и состоит оригинальность идеологии царской власти у израильтян.[4]

Соломон строит в Иерусалиме, вблизи царского дворца, Храм, обозначая таким образом связь между культом святилища и наследственной монархией. Храм становится обителью Яхве у израильтян. Ковчег Завета, который до этого всегда сопровождал войска израильтян, устанавливается в темной глубине Святая Святых (*debir*). Но из этого места святость Яхве иррадиирует на город и на всю землю (Пс 14:1; 23:3; 45:5; Ис 31:4; 48:2 и др.). Гора Сион, на которой сооружен Храм, есть Центр Мира.[5] Иерусалимский Храм становится святыней народа, а культ царя отождествляется с официальной религией. Службы состоят из умилостивительных и искупительных ритуалов, исполняемых от имени всей общины, но в них входят и коллективные молитвы во славу царя, за нерушимость его справедливости, которая обеспечивает «мир людям» и всеобщее процветание (Пс 71). В конечном счете это означает, что *литургическая практика воспринимается как средство обновления основ мироздания.*

Иерусалимский Храм построен по иноземной модели; в соответствии с той же тенденцией, и культ включает в себя внешние заимствования, в частности, ханаанские. Процесс синкретизации достигает невиданных до той поры масштабов, потому что для монархии слияние религиозных идей и практики обеих частей общества, израильтян и ханаанеев, благотворно. Кроме того, Соломон не отказал своим женам-иноземкам в праве исповедовать культы своих народов и позволил построить святилища в честь своих богов (3 Цар 11:6-8). Цари считали себя религиозными главами государства; правда, нам мало известно об их священнической функции. Когда Ковчег переносился в Иерусалим, Давид выступал в качестве священника: он исполнил танец перед Ковчегом и принес «всесожжения пред Господом и жертвы мирные» (2 Цар 6:16-18). Соломон «благословил все собрание Изра-

[4] *Von Rad.* Old Testament Theology, vol.1, p. 319 sq.; *Ringgren.* La religion, p. 252.

[5] О значении этой символики для позднейшего развития религиозной мысли см.: *Eliade.*Le Mythe de l'éternel retour, cap. 1.

ильтян» при освящении Храма (2 Цар 8:14). А в Псалме 109 (стих 4) царь провозглашается «священником вовек по чину Мельхиседека». Но иной раз царей осуждали за то, что они брали на себя исполнение церемоний, которые положено было исполнять только священникам. Вполне вероятно, что цари участвовали в искупительных ритуалах по случаю празднования Нового Года. С другой стороны, в некоторых псалмах есть упоминания обрядов, в которых можно увидеть символическую смерть и воскресение царя. Это позволяет предположить связь между празднованием Нового Года, с его символическим воспроизведением Творения, и ритуалом «смерти и воскресения» царя.[6]

По смерти Соломона царство разделилось на две части — Северное Царство, Израиль, и Южное Царство, Иудею. Так как Ковчег остался в Иерусалиме, и у северных племен не было больше доступа к общей святыне, Иероваам, первый царь Израиля, основал святилища в Вефиле и в Дане и в каждом поставил для поклонения Яхве по золотому тельцу (3 Цар 12:28-29). Возможно, эти тауроморфные статуи служили местопребыванием незримого Бога. Здесь есть, однако, ханаанское влияние, из-за которого был нарушен запрет на сотворение идолов, и это новшество, граничащее с отступничеством, усугубило разногласия между двумя царствами.[7]

§114. Яхве и творение

Среди псалмов есть целая группа, в которой прославляется Яхве-царь. «Ибо Господь есть Бог великий и Царь великий над всеми богами» (94:3); «Господь царствует: да трепещут народы»; «И могущество царя любит суд. Ты утвердил справедливость; суд и правду Ты совершил в Иакове» (99:1,4). Но в основе идеи царственности божества лежит не институт монархии. Это древняя концепция: Бог — властелин мира, потому что он его сотворил. Яхве победил изначальное чудовище (Раава, Левиафана, дракона Таннина), символ хаоса. Как космократ, Бог обитает на небесах и являет свое присутствие или свою волю в атмосферических феноменах — молнии, громе, дожде. Мы уже говорили о противоречивости его свойств (§59), составляющих, по известной формуле, некое «единство». Яхве раздает добро и зло, он дарует жизнь и посылает смерть, он уничижает, он и возвышает (1

[6] См.: *Ahlström*. Psalm 89: Eine Liturgie aus dem Ritual des Leidendes Königs, p. 143 sq.; *Widengren*. Sakrales Königtum, p. 15 sq.; *Ringgren*. La religion, p. 249 sq.; *Fohrer*. History, p. 142 sq.

[7] Важно помнить, что если на юге продолжалась наследственная монархическая традиция Давидовой династии, то в северной части цари были скорее харизматическими; см. *Ringgren*. La religion, p. 76 sq.

Цар 2:6 и сл.). Гнев его ужасен, но Яхве и милостив. Главное же, он свят (*qâdoš*), то есть недосягаем и грозен, но при этом несет спасение.[8]

Творец и царь мира, Яхве также и судья своему творению. «Когда изберу время, Я произведу суд по правде» (Пс 74:3). Он судит «по правде» (Пс 95:10). Его «правда», охватывающая мораль, космос и общество, составляет фундаментальную для всей вселенной норму.[9] Яхве — «живой Бог», он отличается и от идолов, которые «не говорят» и которых «носят, потому что ходить не могут» (Иер 10:5), и от людей, которые «как трава, которая всходит». Человек — тоже живое существо (*nèfèš*), потому что Бог «вдунул в него дыхание» или «дух» (*rûah*); но век его короток. Кроме того, если Бог дух, то человек — плоть (*basar*). Эта оппозиция не означает религиозного неприятия тела; она подчеркивает непрочность и эфемерность человеческого существования в противоположность всемогуществу и вечности Господа. Несопоставимость этих двух модусов бытия объясняется тем, что человек есть творение Божие. Но все же он отличается от других тварей, потому что *создан по образу Божию* и господствует над природой.

Человек смертен из-за первородного греха, особенно из-за желания Адама сделаться как Бог (§59). Библейские тексты толкуют о тщете человеческого существования. Человек создан из праха и в прах возвратится (Быт 3:1). Долгая жизнь есть самое большое благо человека. Как и во многих других традиционных культурах, смерть унизительна: она низводит человека до состояния червя в могиле или в *шеоле* — темной и страшной области в глубине земли. Яхве не властен над шеолом, так как смерть есть, по существу, отрицание его трудов. Поэтому умершие лишаются общения с Богом, а для верующих это самое ужасное испытание. Но Яхве сильнее смерти: он может поднять человека из мертвых, если таково будет его желание. Об этом говорится в некоторых псалмах: «Ты вывел из ада душу мою и оживил меня, чтобы я не сошел в могилу» (Пс. 29:4); «Не умру, но буду жить... Строго наказал меня Господь, но смерти не предал меня» (Пс 117:17, 18). Это все, что говорится о воскресении мертвых в текстах, относящихся ко времени до вавилонского пленения (587-538 до н.э.), в период которого часть населения испытает влияние иранской эсхатологии (см. т. II).[10]

Человек, «слуга» или «раб» Яхве, должен жить в страхе перед своим Господом. Повиновение — вот идеальное религиозное состоя-

---

[8] *Ringgren*. La religion, p. 86.

[9] «Правда» сопоставима с вавилонским *māsuru* и египетским *maᶜat*; см.: *Ringgren*. Word and Wisdom, p. 49 sq.

[10] Но идея воскресения уже зрела в теологии (всемогущество Яхве) и в некоторых ханаанских верованиях и обрядах; см.: *Riesenfeld H.* The Resurrection in Ez. XXXVII, p. 5 sq.; *Widengren*. Sakrales Königtum, p. 46; *Ringgren*. La religion,p. 262.

ние. И напротив, грех — это непослушание, нарушение заповедей. Сознание непрочности бытия не исключает, тем не менее, ощущения крепкой уверенности в Яхве или радости, приносимой Божьим благословением. Но взаимоотношения между Богом и человеком не идут дальше этого; для ветхозаветной теологии *unio mystica* души со своим творцом немыслимо. Признавая Бога творцом и абсолютным властителем, человек тем самым приходит к знанию по меньшей мере некоторых из его установлений. Поскольку Закон (*tôrâh*) подробно излагает Божью волю, главным делом верующего становится следование Заповедям, то есть поведение в соответствии со «справедливостью» (*sedhek*). Религиозный идеал человека — быть праведным, знать и уважать Закон, божественный порядок. Как напоминает своим слушателям Пророк Михей (6:8): «О, человек! сказано тебе, что́ добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим». Из-за своих грехов человек теряет благословение (*berâkhâh*). Но так как греховность есть одна из составляющих человеческой природы и так как Яхве при всей своей строгости милостив, наказание никогда не бывает окончательным и бесповоротным.

§115. Иов: испытание праведника

Один экзегет утверждал, что «во встрече силы и доброты заключена ветхозаветная идея Бога».[11] Можно усомниться в том, что все читатели «Книги Иова» подписались бы под этим мнением. История трагически проста:[12] праведник, которым Яхве очень гордился, испытывает всевозможные бедствия и несчастья. «Обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова?» — спрашивает Бог Сатану, небесного «обвинителя». «Ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный, справедливый, богобоязненный и удаляющийся от зла» (Иов 1:8). Но Сатана отвечает, что богобоязненность Иова объясняется его благополучием, а оно — Божьим благословением. И тогда Яхве позволяет «обвинителю» испытать своего самого верного слугу. Иов теряет детей и богатство и, пораженный «проказою лютою от подошвы ноги по самое темя», садится в пепел и, плача, проклинает тот день, когда появился на свет, но не восстает против Господа. Трое друзей приходят к нему и долго пытаются убедить его, что раз он страдает, т.е. *получает наказание*, значит, он виноват. Поэтому он должен признать свои грехи и исповедаться в них. Но Иов отвергает объяснение своих несчастий теорией расплаты за грехи. Он знает, что человек не может

[11] *A.Weiser.* Die Psalmen (1950), p. 308, цит. по: *Ringgren.* La religion, p. 137.

[12] Датировка ее точно не установлена. Хотя сам текст, похоже, создавался после изгнания, но содержание его очень древнее.

«оправдаться перед Господом» (9:2), что Яхве «губит и непорочного и виновного» (9:22); однако он осмеливается спросить у Господа: «Что ты ищешь порока во мне и допытываешься греха во мне, Хотя знаешь, что я не беззаконник и что некому избавить меня от руки Твоей?» (10:7). Иов не может понять, почему Бог так жестоко преследует творение своих собственных рук (10:8-22), ибо он нисколько не сомневается в ничтожности человеческого существования: «Не сорванный ли листок Ты сокрушаешь, не сухую ли соломинку преследуешь?» (13:25). Но он не может определить, в чем же он-то лично провинился: «Сколько у меня пороков и грехов? покажи мне беззаконие мое» (13:23).[13]

Один из друзей упрекает его за такие слова, потому что тварь греховна по определению: «Что такое человек, чтоб быть ему чистым и чтоб рожденному женщиною быть праведным? Вот, Он и святым Своим не доверяет, и небеса нечисты в очах Его» (15:14-15). Но Иов повторяет, что Яхве решил наказать лично его, хотя с какой целью, он не понимает (19:6-7). Когда другой друг говорит о наказании грешников, Иов отвечает, что нечестивые, не служащие Господу, живут и процветают (21:7-16). Если бы можно было дойти до Яхве, он оправдался бы, рассказал, что злые дела остаются безнаказанными, но Господь далеко, его нет, он невидим (23, 24). Именно потому, что он не оставляет свою веру и надежду на Господа, Иов заявляет: «Доколе не умру, не уступлю непорочности моей. Крепко держал я правду мою и не опущу ее; не укорит меня сердце мое во все дни мои» (27:5-6). И все же упрек вырывается у него: «Я взываю к Тебе, и Ты не внимаешь мне. Ты сделался жестоким ко мне» (30:20-21).

Четвертый друг Иова, Елиуй, «молодой летами», возмущается. Как может Иов говорить: «Чист я, без порока, невинен я, и нет во мне неправды»? (33:9). Ибо «Бог не делает неправды, и Вседержитель не извращает суда» (34:12); Он не «презирает сильного крепостию сердца» (36:5). Ответ Яхве на длинную речь Елиуйя[14] разочаровывает своей безличностью. Бог говорит «из бури» (38:1), его слова — истинная иерофания, но он не отвечает на «вопль» Иова. Яхве довольствуется напоминанием Иову о своем всемогуществе, о своих космических обязанностях, о сложности вселенной и о бесконечном многообразии проявлений жизни. Призвав в свидетели великие космические силы и законы, управляющие небом и землей, Бог говорит с Иовом о львах и диких козах, о других тварях, чью жизнь и размножение он делает

[13] Непонимание своей вины — центральная тема жалоб Иова. «Не плакал ли я о том, кто был в горе? Не скорбела ли душа моя о бедных?» (30:25). Он не «ходил в суете», и его «нога не спешила на лукавство» (31:5). «Отказывал ли я нуждающимся в их просьбе, и томил ли глаза вдовы? Один ли я съедал кусок мой, и не ел ли от него и сирота?» (31:16-17; ср.: 31:19-34).

[14] Эта речь, вероятно, является позднейшей вставкой.

возможными, потому что сам создал их, каждого со своим особым видом и повадкой. И завершает свою речь обращением: «Будет ли состязующийся со Вседержителем еще учить?» (39:32). Иов тщетно пытается скрыться в молчании: «Вот, я ничтожен; что буду я отвечать Тебе? Руку мою полагаю на уста мои» (39:34).

Во второй речи к Иову Яхве подробно описывает зверя бегемота и чудовище Левиафана. В ответ Иов дает понять, что ему ясен скрытый смысл урока Яхве: само существование вселенной — это чудо, бытие Творца — за пределами человеческого понимания, Его промысел и Его деяния непостижимы. «Знаю, что Ты все можешь... Кто сей, помрачающий Провидение, ничего не разумея? Так, я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал... Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (42:1-6). В конечном итоге Иов осознал, что виновен перед Господом. Яхве тут же вернул ему «потерю его» и даже удвоил его имущество, и стал Иов жить и прожил после этого сто сорок лет (42:7-17).

И через три тысячелетия эта страстная, загадочная, волнующая книга продолжает завораживать. То, что Господь позволил себе поддаться на искушение Сатаны, до сих пор вносит смятение во многие наивно-религиозные души. Однако Иов хорошо усвоил урок: если на *все* воля Господня, если Он непостижим, если невозможно судить Его деяния, то нельзя и Его отношение к Сатане судить как-либо. Скрытый смысл урока Яхве не ограничивается «делом Иова». Он обращен ко всем, кто не в состоянии понять существования и торжества зла в мире. Коротко говоря, «Книга Иова» является для верующего объяснением зла и несправедливости, несовершенства и ужаса, царящих в мире. Если все управляется Господней волей, то все, что выпадает на долю верующего, наполнено религиозным смыслом. Но лишь тщеславный нечестивец возомнил бы, будто человек способен без Божьей помощи проникнуть в «тайну беззакония».

§116. Эра пророков

«...тот, кого называют ныне пророком (*nâbi*), прежде назывался прозорливцем» (1 Цар 9:9). Институт «прозорливцев» (*rō^{c}êh*), характерный для номадического периода, действительно, после завоевания модифицировался под влиянием *nâbîim*, которых израильтяне нашли в Палестине. Примерно в 1000 до н.э. еще существовали вместе и «прозорливцы» Яхве (такие, как Натан), и *nâbîim* (1 Цар 10:5). Постепенно оба явления слились, результатом чего явились классические пророчества Ветхого Завета. Подобно *nâbîim*, пророки ассоциировались со святилищами и культом и получали экстатический опыт.

Илия и Елисей были переходными фигурами, но характер их религиозной деятельности уже предвосхищал появление классических

пророчеств. Илия оказывается в Северном Царстве, когда там правят Ахав и Охозия (874-850 до н.э.). Он недоволен политикой Ахава, который, чтобы объединить израильтян и ханаанеев, предоставил им равные права и позволил развиваться синкретизму между культом Яхве и культом Ваала, или Малкарта, находившемуся под покровительством царицы Иезавель, уроженки Тира. Илия утверждает, что Яхве — единственный повелитель Израиля. Яхве, а не Ваал распоряжается дождем и делает землю плодородной. В известном эпизоде на горе Кармил, когда он соревнуется с пророками Ваала, пытаясь положить конец трехлетней засухе, Илия доказывает, что бог ханаанеев не в состоянии зажечь огонь в жертвеннике, а значит, и наслать дождь.[15] Илия гневно осуждает царя Ахава, который убил одного из его подданных, чтобы завладеть виноградником этого человека, и предсказывает, что Ахав умрет насильственной смертью (3 Цар 21). Посмертная слава помещает Илию рядом с Моисеем. Согласно легенде, Яхве вознес его на небеса в огненной колеснице (4 Цар 2:2 и сл.). Биография Елисея, ученика и последователя Илии, изобилует чудесными событиями (4 Цар 2:19 и сл.). Елисей был не один, как Илия, а собрал вокруг себя группу пророков. Но он так же, как Илия, принимал активное участие в политической жизни, сообщал царю предсказания и даже ходил с ним на войну (4 Цар 3:7).

Помимо странствующих гадателей и визионеров, выделяется еще две категории пророков. В первую входят пророки, связанные с культом: они живут около храмов, принимают участие в ритуалах вместе со священниками,[16] исполняют функции дворцовых пророков при монарших святилищах. Очень часто они лишь предсказывают царю желанную победу в войне (см., например: 3 Цар 22). Эта категория профессиональных пророков, довольно многочисленная, включает и тех, кого в Ветхом Завете объявляют лжепророками.

Более важное место в религиозной истории Израиля принадлежит второй категории — великим пророкам Ветхого Завета, от Амоса до «Второго Исаии». Они вещают народу не по профессии, а по призванию. Они не выступают представителями каких-либо родов, или конкретных святилищ, или царя, а называют себя посланниками Господа.[17] Их служение определено прямым призванием самого Яхве. Как говорит Иеремия: «И было ко мне слово Господне: Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из

[15] Это соревнование было частью религиозной войны: Иезавель приказала убить пророков Яхве, а Илия, в свою очередь, выйдя победителем, требует, чтобы люди схватили 450 пророков Ваала. Он «отвел их к потоку Киссону и заколол их там» (3 Цар 18:40).

[16] Примеры их речей можно найти в Псалмах 2, 21, 81, 110, 132 и в Книгах Пророков Наума и Аввакума.

[17] Ср.: *Fohrer*. History, p. 237 sq. и библиографию на стр. 235 и 238, прим.2.

утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя» (Иер 1:4 и сл.). Исаия тоже увидел однажды в Храме «Господа, сидящего на престоле высоком», окруженного серафимами, и услышал его голос: «Кого Мне послать? И кто пойдет для Нас?». Исаия ответил: «Вот я, пошли меня». И Господь сообщил ему, что́ тот должен сказать людям (Ис 6:1-10). Такому призыву повинуются, несмотря на сопротивление аудитории (Ос 9:7; Иез 12:21 и сл.), несмотря на то, что иной раз речь проповедника прерывают силой и угрозами (Ам 7:10 и сл.), или он сам останавливается, если чувствует, что не справляется с возложенной на него миссией (Ис 8:16-18).

Все великие пророки искренне и страстно убеждены в истинности своего призвания и в крайней важности «послания», которое они несут людям. У них нет сомнения в том, что это слово самого Господа, потому что чувствуют на себе руку Яхве или его дух (*rūah*).[18] Их божественное достояние иногда проявляет себя через экстаз, хотя экзальтация или экстатический транс, похоже, для них необязательны.[19] Некоторых пророков даже обвиняли в безумии (например, Осию: «безумен выдающий себя за вдохновенного» — Ос 9:7), но у нас нет оснований говорить о настоящей психопатологии. Скорее мы имеем дело с состояниями эмоционального шока, вызванного вселяющим ужас присутствием Бога и осознанием тяжести взятой на себя пророком миссии. Это широко известное явление, варьирующее от шаманской «болезни посвящения» до «безумия» великих мистиков во всех религиях. Кроме того, подобно «специалистам по сакральному» в архаических и традиционных обществах, пророки умеют гадать[20] и наделены магическими по своей природе способностями: возвращают мертвых к жизни, кормят толпы народа малым количеством пищи, насылают болезни и т.п.[21] В некоторых деяниях пророков присутствует символический аспект: Илия набрасывает свой плащ на Елисея (3 Цар 19:19-21); послушный приказу Яхве, Иеремия разбивает глиняный кувшин: так будет сокрушен Израиль (Иер 19:10 и сл.); он надевает на себя ярмо, пытаясь убедить народ подчиниться вавилонскому царю (Иер 27).[22]

Но откуда бы ни приходило к ним вдохновение (из сна, видения, слуха, чуда), для пророков оно всегда было словом Яхве. Такие непо-

---

[18] См.: *S.Mowinckel.* The «Spirit» and the «Word» in the Pre-exilic Reformic Prophets; *A.Haldar.* Associations of Cult Prophets among the ancient Semites, p. 115 sq.

[19] См. библиографию в: *Ringgren.* La religion, p. 268, n.1 и *Fohrer.* History, p. 234, n.17. Экстатические опыты более характерны для *nâbîim* (*Fohrer.* History, p. 234).

[20] Илия предвидит неминуемую гибель Охозии (4 Цар 1:4) и знает, что царь приказал его убить (6:32); ему известны слова, произнесенные сирийским царем в своей спальне (6:12).

[21] См. примеры, приведенные в: *Fohrer.* History, p. 233.

[22] Ср.: *G.Fohrer.* Die symbolische Handlungen der Propheten.

средственные, личные отношения интерпретировались, разумеется, в свете глубокой веры пророков и облекались в некоторые традиционные модели. До изгнания евреев все пророки неизменно говорили прежде всего о недовольстве Яхве Израилем: Господь нашлет жестоких завоевателей и разрушит Израиль; военные империи станут орудием в руках Господа, который накажет свой собственный народ, предавший его. Но можно ли различить в этом суровом осуждении проблеск надежды? На Ближнем Востоке времена несчастий и времена удач часто сменяли друг друга, и ветхозаветные пророчества считаются отражением одного из вариантов такой смены, однако эта схема приложима не ко всем описанным в них ситуациям.[23] Как мы увидим ниже (§118), единственная надежда связана с теми «остатками» избранного народа, которые переживут катастрофу. Именно с ними Яхве заключит новый завет.

§117. Пастух Амос. Нелюбимый Осия.

Амос проповедовал в царствование Иеровоама II (782/780-753/46 гг. до н.э.). Он не был профессиональным *nâbi*: «Я был пастух и собирал сикоморы. Но Господь взял меня от овец и сказал мне Господь: иди, пророчествуй к народу Моему Израилю» (Ам 7:14-15). Он заявляет, что Бог будет судить народы соседних областей Дамаска, Газы и земли Филистимской, Тира и Финикии, которые нарушили его моральные установления. То есть все народы находятся под юрисдикцией Яхве. Однако сильнее всего за социальную несправедливость и религиозную неверность Амос обрушивается на Израиль, Северное Царство. Богатые «продают правого за серебро и... жаждут, чтобы прах земной был на голове бедных» (2:6-7). Но все их богатство пропадет (4:7-11). Напрасно эти пресыщенные грешники пытаются умножить свои жертвоприношения. Амос слышит и передает им слова Яхве: «Ненавижу, отвергаю праздники ваши и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших. Если вознесете Мне всесожжение и хлебное приношение, Я не приму их и не призрю на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших» (5:21 и сл.). От своих приверженцев Яхве ждет беспорочности и справедливости (5:14-15).

Культ извратили также некоторые пришедшие в него от ханаанеев оргиастические элементы (5:26; 8:14). Чисто внешнее поклонение святым местам бесполезно: «Идите в Вефиль и грешите, в Галгал и умножайте преступления» (4:4). Спасти может лишь возврат к вере: «Ищите добра, а не зла, чтобы вам остаться в живых, и тогда Господь Бог Саваоф будет с вами, как вы говорите. Возненавидьте зло и воз-

[23] См.: *Ringgren*. La religion, p.271.

любите добро и восстановите у ворот правосудие; может быть, Господь Бог Саваоф помилует остаток Иосифов» (5:14-15).[24]

Осия, как и его старший современник Амос, проповедует в Северном Царстве. Вступление его на эту стезю и смысл его пророчеств, возможно, связаны с превратностями его браков; но интерпретации некоторых мест в его речах остаются все же весьма спорными. Сначала он рассказывает (Ос 1:2-9), что Яхве повелел ему взять в жены «блудницу»; она родила детей, и он дал им символические имена «Непомилованная» и «Не Мой народ», чтобы все поняли, что Яхве больше не любит Израиль и что Израиль больше не его народ. Потом он говорит (3:1-5), что Яхве приказал ему вступить в другой брак; на этот раз он велел ему «полюбить женщину, любимую мужем, но прелюбодействующую, подобно тому, как любит Господь сынов Израилевых, а они обращаются к другим богам». Не исключено, что первая жена Осии была из тех, кто участвовал в ханаанских обрядах плодородия. Что касается второй, то она, несмотря на свое неприглядное прошлое, возможно, послана в знак благожелательного отношения Яхве, готового простить Израиль.

Как бы то ни было, Осия говорит почти единственно о горькой обиде Яхве на свой народ за измену. Израиль — супруга Яхве, оказавшаяся неверной; она «блудодействовала», то есть отдавалась ханаанским божествам плодородия. Израиль не знает, что плодовитость — это дар Яхве. Жена говорила («"пойду за любовниками моими, которые дают мне хлеб и воду, шерсть и лен, елей и напитки" А не знала она, что Я, Я давал ей хлеб и вино и елей, и умножил у ней серебро и золото, из которого сделали истукана Ваала» (2:6, 8). Вновь мы видим, и в еще более острой форме, непреодолимый конфликт между Ваалом и Яхве, между религией, космической по своей структуре, и верностью одному Господу, творцу вселенной, повелителю истории.

Осия не прекращает своего противодействия смешиванию культов Ваала и Яхве. «...и, блудодействуя, они отступили от Бога своего. На вершинах гор они приносят жертвы и на холмах совершают каждение под дубом и тополем и теревинфом» (4:12-13). Израиль забыл свою историю: «Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына моего. Звали их, а они уходили прочь от лица их» (11:1-2). Гнев, вызванный такой упорной неблагодарностью, вырывается наружу. Наказание будет ужасным: «И Я буду для них как лев, как скимен буду подстерегать при дороге. Буду нападать на них, как лишен-

[24] Предсказания восстановления разрушенных городов и возвращения райского изобилия и плодовитости, которыми заканчивается Книга (9:11-15), так резко контрастируют с часто повторяемыми проклятиями, что подлинность первых может вызвать сомнения: см.: *Ringgren*. La religion, p. 280; однако фон Рад считает их аутентичными (*von Rad*. Old Testament Theology, vol.2, p. 138).

ная детей медведица, и раздирать вместилище сердца их и поедать их там, как львица; полевые звери будут терзать их» (13:7, 8).

Чисто внешнее исполнение обрядов бесполезно, «ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений» (6:6). «Высоты», на которых проводятся синкретические церемонии, будут уничтожены (10:8). Спасение принесет лишь возвращение к Яхве с чистым сердцем. «Обратись, Израиль, к Господу Богу твоему; ибо ты упал от нечестия твоего… говорите ему: "отними всякое беззаконие и прими во благо"» (14:2-3). Осия сознает, что падение не даст грешникам «обратиться к Богу своему» (5:4). Но любовь Яхве все равно сильнее его гнева. «Не сделаю по ярости гнева Моего… ибо Я Бог, а не человек; среди тебя Святый» (11:9). Он желает привести Израиль «в пустыню и говорить к сердцу ее… и она будет петь там, как во дни юности своей и как в день выхода своего из земли Египетской. И будет в тот день, говорит Господь, ты будешь звать Меня: "муж мой"… И обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде, в благости и милосердии» (2:16-21). Это будет возвращением к началу брачного единения Яхве с Израилем. Эта супружеская любовь уже заявляет о себе в искуплении: Господь не ждет, пока человек придет к вере, но заранее одаряет его своей милостью.[25] Добавим, что к брачному символизму будут обращаться все великие пророки после Осии.

§118. Исаия: «остаток Израиля» вернется

У всех великих ветхозаветных пророков было одно призвание, но все они жили по-разному и при разных обстоятельствах принимали на себя свою миссию. Исаия узрел и услыхал Господа в Иерусалимском Храме в 746 или 740 г. Пророчицей была и его жена и, подобно профессиональным *nâbîim*, он имел учеников.[26] Его лучшие речи произнесены в 701 г.

Вначале Исаия критикует главным образом моральную и социальную ситуацию в царствах Иудее и Израиле. Он бесстрашно атакует

[25] Ср.: *Fohrer*. History, p.250 и прим.17 (библиография). Это парадокс, но брачная символика, к которой прибегает Осия, пришла как раз из тех ханаанских обрядов плодородия, с которыми он и борется; см.: *Ringgren*. La religion, p.283). Но см.: *Andre Neher*. L'essence du prophétisme, p. 247 sq. , где автор пишет об «экзистенциальном» смысле брачного символизма в древнееврейской религиозной мысли. Христианство и иудаизм вновь воспользуются образностью супружеского союза для интерпретации мистического опыта в «Песни Песней» и особенно в мистической теологии Контрреформации. В противоположность этому, в вишнуитском мистицизме мистическое единение души с Богом иллюстрируется свободным любовным союзом Радхи и Кришны.

[26] Важно отметить, что только первые тридцать девять глав «Книги Пророка Исаии» принадлежат его перу. Остальные состоят из разнородных частей, появившихся не ранее VI века; самые значительные из них — это так называемые «Второ-Исаия» (гл.40-55) и «Третье-Исаия» (гл. 55-66). Некоторые фрагменты вошли в Книгу Исаии и того позднее, например, апокалипсис в главах 24-27.

даже царя и его высших чиновников (Ис 3:12-15). Он заявляет, что суд Божий не пощадит никого (2:12-17). Как и его предшественники, он считает, что простого исполнения обрядов недостаточно: «К чему мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота; и крови тельцов, и агнцев, и козлов не хочу» (1:11). Напрасно молитесь, ибо «ваши руки полны крови» (1:15). Истинная набожность состоит в праведной жизни и добрых деяниях: «Научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову» (1:17).

Нападение Ассирии на Сирию и Палестину добавляет новую черту к учению Исаии. В этих важных военно-политических событиях пророк видит вмешательство Яхве в историю; Ассирия — лишь орудие Господа. Совершается божественное возмездие: Яхве карает за богоотступничество, пышно расцветшее вследствие социальной несправедливости и гибели нравственных ценностей. Поэтому он и выступает против внешней политики царя. Коалиции и политические маневры — это все химеры; есть лишь одна надежда: вера в Яхве, доверие к нему (7:9). Надеяться надо на Яхве, а не на Египет (31:1-3). Чтобы вселить надежду в царя, Исаия объявляет о «знамении Господа»: «Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (7:14). До того, как младенец «будет разуметь отвергать худое и избирать доброе», Господь явит множество чудес (7:16 и сл.). Это пророчество породило бесчисленные интерпретации.[27] Христианская теология увидела в имени младенца Еммануил («Господь с нами») весть о рождении Христа. В любом случае, здесь очевиден мессианский смысл: из рода Давидова Яхве взрастит справедливого властителя, который одержит победу и будет царствовать во веки веков.

Когда царь Ассур нападает на Палестину, Исаия произносит, что тот не является более орудием Яхве, а лишь тираном, снедаемым неутолимой жаждой власти (10:5-15). Следовательно, и он будет истреблен (14:24-25). Пророк постоянно возвращается к теме власти и всемогущества Яхве, он говорит о «дне Господа», когда Он произнесет свой суд над миром (2:12-17). Поэтому он и осуждает не только самонадеянность Ассура, но и социальные и политические прегрешения Иудеи: притеснение бедных (3:12-15), роскошь (3:16-24) и разврат (5:11-13), несправедливость (5:1-7, 23), алчность в накоплении собственности (5:8-10) — грехи, рассматриваемые им как акты неповиновения Яхве (1:2-3). Он осуждает также плохих правителей (28:14-22) и священников и пророков, осмеивающих его (28:7-13).

Исаия верит в нерушимость Сиона: Яхве защищает и будет защищать священную гору от нападения всех врагов (9:24-32, 24:23, 28:16,

[27] Основную библиографию см. в: *Ringgren*. La religion d'Israël, p. 286, n.1; к этому можно добавить: *A. Neher*. L'essence du prophétisme, p. 228 sq.

29:8 и др.). Он надеется также, что «остаток Израиля» обратится «к Богу сильному» (10:20-21).[28] Но не вняли люди пророку, и он не скрывает своего разочарования. Его последняя речь предрекает гибель «прекрасных полей и виноградной лозы плодовитой»; «на земле народа моего будут расти терны и волчцы, равно и на всех домах веселия в ликующем городе. Ибо чертоги будут оставлены; шумный город будет покинут» (32:12-14).

§119. Обет, данный Иеремии

Выходец из семьи священников, Иеремия начал свое служение в 626 г. и с перерывами следовал по этому пути в течение сорока лет. В знаменитых стихах первой главы своей книги он рассказывает, как Господь сделал его пророком. Страшась этой миссии, он ссылается на свою молодость: «я не умею говорить, ибо я еще молод» (Иер 1:6). Но Господь касается уст его и укрепляет его дух (1:9 и сл). В первых речах Иеремии превалирует одна особенно драматичная тема — неминуемая катастрофа, которую вызовет «народ», идущий «от страны северной»; эти люди «держат в руках лук и копье; они жестоки и немилосерды» (6:22-23). Не стоит искать исторического прототипа для этих диких всадников. «Народ», идущий «от страны северной», — один из мифологических образов полного разрушения. Ибо вторжение их принесет стране окончательный крах: «Смотрю на землю и вот, она разорена и пуста, на небеса, и нет на них света» (4:23). Возвращение к хаосу станет ниспосланным сверху наказанием за религиозное отступничество; и все же оно есть подготовка нового творения, Нового Завета, который позже предречет Иеремия. Ибо Яхве милостив, и пророк передает его призыв: «Возвратитесь, мятежные дети: Я исцелю вашу непокорность» (3:22; ср.: 4:1).

По смерти царя Иосии в 609 г. на трон взошел его сын Иоаким. Он оказался настоящим деспотом, и Иеремия без колебаний обрушивается на него. Стоя у ворот Храма, он клеймит всех тех священников, пророков, мирян, кто, совершая злодеяния и поклоняясь другим богам, обольщается иллюзией безнаказанности (7:1-15; 26:1 и сл.). «Не надейтесь на обманчивые слова: “здесь храм Господень”» (7:4). Напрасно крадущие, убивающие, прелюбодействующие и кадящие Ваалу «бегут в храм и говорят: “Мы спасены”, чтобы впредь делать все эти мерзости» (7:9-10). Яхве не слеп (7:11). Он напоминает им о судьбе святилища в Силоме, разрушенного филистимлянами: там «Я прежде назначил пребывать имени Моему, и посмотрите, что сделал Я с ним за нечестие народа Моего Израиля» (7:12-13). Иеремию схватили и, если бы не заступничество некоторых высоких чинов, приговорили

[28] Своего первого сына Исаия называет Şear-jaşub — «остаток обратится».

бы к смерти (26:10 и сл.). Долгое время пророк не мог говорить публично.[29]

Последний период деятельности Иеремии начался в 595 г., когда Навуходоносор захватил Иерусалим и изгнал часть иудейской элиты. В то время как новый царь, Седекия, с помощью Египта подготавливал мятеж, Иеремия пытался успокоить народ. Его посадили в тюрьму как предателя, но позже он был освобожден вавилонянами. Вскоре после этого он отправился в Египет вместе с другими покидавшими страну соотечественниками (37-39). Свою последнюю речь он обратил ко всем Иудеям, живущим в земле египетской (44:1). Устами своего пророка Яхве напомнил им обо всех недавних катастрофах: «Вы видели все бедствие, какое Я навел на Иерусалим и на все города Иудейские; вот, они теперь пусты, и никто не живет в них» (44:2). Напрасно Господь посылал туда своих «рабов, пророков»; люди упорствовали в своем нечестии (44:4 и сл.). Напоследок Яхве объявляет о том, что «никто не избежит и не уцелеет из остатка Иудеев, пришедших в землю Египетскую» (44:12 и сл.).

Одной из характерных особенностей пророчеств Иеремии является обилие исповедальных речей и обращений автора к своим собственным чувствам.[30] Он смело вопрошает Бога: «Неужели ты будешь для меня как бы обманчивым источником, неверною водою?» (15:18). Подобно Иову, он спрашивает: «Почему путь нечестивых благоуспешен, и все вероломные благоденствуют?» (12:1). Он хочет познать пути Господни.[31] И однако, несмотря на предрекаемые им катастрофы, которые действительно происходят, Иеремия не теряет веры в искупление и даже в новое Творение. Яхве сравнивает себя с горшечником, который может разрушить свое творение, чтобы создать другое и лучшее (18:6 и сл.). И в самом деле, Бог через своего пророка объявляет о Новом Завете: «Вот, наступают дни, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет... вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (31:31, 33).

Амос ждал искупления как нового акта любви со стороны Яхве, который позволил бы Израилю вернуться «к дням своей юности». Иеремия же надеется на радикальное преображение человека. Ибо, «Знаю, Господи, что не в воле человека путь его» (10:23). Вот почему Господь говорит о грядущем возрождении своего народа. «И я дам им

---

[29] По приказанию Яхве Иеремия собрал все свои пророчества о несчастьях в одном книжном свитке. Однажды его слуга Варух захотел прочитать некоторые из них в Храме, но был схвачен и доставлен к царю, который свиток сжег. Однако под диктовку Иеремии была написана новая книга (36).

[30] См. особ.: гл. 11:18-23; 12:1-6; 15:10-12; 17:12-18; 18:18-23 и 20:7-18. См. также: *Ringgren*. La religion, p. 295 и библиографию в прим. 2 и 3.

[31] Ср.: *von Rad*. Old Testament Theology, vol.2, p. 203 sq.

одно сердце и один путь, чтобы боялись меня во все дни жизни, ко благу своему и благу детей своих после них. И заключу с ними вечный завет, по которому я не отвращусь от них, чтобы благотворить им» (32:39-40). Это равноценно новому сотворению человека — идея, которая будет иметь значительные последствия (среди прочего, христианскую концепцию Нового Обета, явленную в Новом Завете).[32]

§120. Падение Иерусалима. Миссия Иезекииля

«Не верили цари земли и все живущие во вселенной, чтобы враг и неприятель вошел во врата Иерусалима» (Плач 4:12). Так восклицает анонимный автор «Плача», видевший падение Иерусалима в 587 г. «Воззри, Господи, и посмотри: кому Ты сделал так, чтобы женщины ели плод свой, младенцев, вскормленных ими? чтоб убиваемы были в святилище Господнем священник и пророк!» (2:20). Этот крах имел решающие последствия для истории Израиля и для развития религии Яхве. Падение политической и религиозной столицы означало исчезновение государства и конец Давидовой монархии. Храм был сожжен и разрушен, что прекратило практику жертвоприношений. Значительная часть населения попала в изгнание. Но Вавилон был нечистой страной, и там нельзя было практиковать культ. Место Храма заняла религиозная школа, превратившаяся с течением времени в синагогу; здесь община время от времени собиралась и молилась, исполняла гимны, слушала проповеди. Однако разрушенный храм был постоянным напоминанием об исчезновении нации. Поэтому и молитва о возвращении государственной независимости сливалась воедино с молитвой о восстановлении Храма.[33]

Немало было в Иерусалиме и за его пределами тех, кто усомнился во всемогуществе Яхве и принял богов победителей. Кое-кто засомневался даже в самом существовании Яхве. Но для многих катастрофа стала высшим свидетельством гнева Господня, о котором неустанно твердили пророки. «Пророков-оптимистов» с возмущением отвергали. С другой стороны, великих ветхозаветных пророков стали чтить и почитать, чего те были лишены при жизни. И все же в Вавилоне изгнанная элита станет искать в религиозной традиции другую опору, способную обеспечить сохранение Израиля (см. том II).

Именно в Вавилоне исполнял свою миссию последний из великих пророков — Иезекииль, который прибыл туда вместе с первой группой изгнанников-израильтян в 597 г. Он был священником — отсюда та важность, какую он придавал обрядовой чистоте. Иезекииль счи-

[32] В ожидании идеального царя — та же надежда на Новый Завет: (Иер 20:21)

[33] Автор Псалма 51 молит Господа очистить и освободить его и одновременно «воздвигнуть стены Иерусалима». «Тогда благоугодны будут Тебе жертвы» (Пс 50:20-21).

тал, что Израиль сделали нечистым грехи, и в первую очередь идолопоклонство. Яхве принесет искупление своему народу очищением его «чистой водой» (Иез 36:25).[34] Вначале Иезекииль считал свою задачу неблагодарной, но необходимой работой по демистификации — нужно было разрушить надежды первых изгнанных иудеев на то, что Иерусалим не пострадает, а после падения священного города утешить их.[35] В первый период своей деятельности Иезекииль возвещал скорый конец Иерусалима — неизбежное следствие неверности Израиля. В аллегорической истории (гл.23) Израиль и Самария (Иудея) сравниваются с двумя сестрами, которые, несмотря на любовь Яхве, «с ранней юности стали блудницами в Египте» и продолжали это низкое занятие также с ассирийцами и вавилонянами.

Иезекииль постоянно возвращается к теме нечестивой женщины, которую Яхве из уважения к ее имени все же не спешит отторгнуть (см., например, гл. 20). Свое привилегированное положение Израиль получил отнюдь не за заслуги — Яхве просто выбрал его среди других народов. Историческая катастрофа рассматривается как кризис брачного союза Яхве и Израиля, но значительно важнее тут оказывается идея вездесущности Господа. Бог не ограничивает свое присутствие каким-то особым пространством. Поэтому не имеет значения, поклоняется верующий Яхве в своей стране или же на чужой земле. Важна лишь внутренняя жизнь верующего и его поведение по отношению к ближнему. Иезекииль больше всех других пророков обращается именно к индивидууму.[36]

С падением Иерусалима в пророчествах Иезекииля появляется новое содержание — надежда на восстановление Израиля. Для Господа нет ничего невозможного. В экстатическом видении перед Иезекиилем предстает «поле, и оно было полно костей»; от прикосновения святого духа останки «ожили и стали на ноги свои». Так Господь поступит с Домом Израилевым (37:1-14). Иными словами, хотя Израиль и мертв, он может быть воскрешен чудесным образом. В другом пророчестве (гл.36) Яхве обещает высланным возвращение домой, восстановление и умножение народа. Но главное — он возвещает спасение Израиля: «И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших... И дам вам сердце новое и дух новый дам вам... вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять. И будете жить на земле, которую Я дал отцам вашим, и будете моим народом, и Я буду вашим Богом» (36:25-28). Он утверждает, как и Иеремия, что будет Новый Завет, который есть не что

[34] *Von Rad.* Old Testament, vol.2, p. 224 sq.; *Ringgren.* La religion, p. 300.

[35] См.: *Fohrer.* Die Hauptprobleme des Buches Ezekiel, passim; *idem.* History of the Israelite Religion, p. 317 sq.

[36] Ср.: *Fohrer.* History, p. 319 и библиографию в прим.4.

иное, как новое Творение. Но поскольку из-за рассеяния Израиля возник вопрос о всемогуществе и доброй славе Господа, Иезекииль объясняет это новое творение желанием Яхве вернуть святость своему «имени, которое обесславил дом Израилев у народов, куда пришел» (36:21). Давид, князь и пастырь, примерный «раб» Божий, воцарится над новым Израилем (37:25 и сл.; 34:23 и сл.). И в последних главах (40-48) Иезекииль подробно описывает будущий Храм (являющийся ему в экстатическом видении) и ту обрядность, которую будут практиковать в новом Израиле.[37]

§121. Религиозная ценность «ужаса истории»

Пророки не исчезают в заключительные годы Исхода и в последующий период (см. т. II). Но в их «посланиях» теперь развивается намеченная Иеремией «теология спасения». Правомерно поэтому на данном этапе попытаться оценить роль пророков в религиозной истории Израиля.

Прежде всего нас поражает в пророках их критическое отношение к культу и та ярость, с которой они обрушиваются на синкретизм, на ханаанское влияние, именуемое ими «блудом». Но этот «блуд», вызывающий у них такой гнев, есть одна из самых распространенных форм космической религии. В космических религиях, характерных для земледельческих народов, сохранялась простейшая диалектика сакрального, в особенности вера в то, что божественное воплощается или проявляется в космических объектах и ритмах. С самого прихода израильтян в Палестину приверженцы Яхве клеймили эту веру, как наихудшую из возможных форм идолопоклонства. Никогда еще космическая религиозность не осуждалась столь яростно. В конце концов, пророкам удалось освободить природу от любого божественного присутствия. Целые категории предметов из мира природы: возвышенности, камни, источники, деревья, некоторые злаки и цветы — будут объявлены нечистыми, потому что их осквернило поклонение ханаанским божествам плодородия.[38] По-настоящему чиста и свята лишь пустыня, потому что только там Израиль оставался верным своему Богу. Священные свойства растений и вообще яркие природные эпифании будут вновь открыты только позже, в средневековом иудаизме.

Культ, и прежде всего кровавые жертвоприношения, тоже осуждался. Дело не только в том, что он был осквернен ханаанейскими элементами, но и в том, что и священники, и миряне считали его иде-

[37] Экстатическое видение Иезекииля положило начало «богословию Храма», которое найдет замечательное развитие как в иудаизме, так и в христианстве.

[38] По этой же причине христианские миссионеры в Индии допускали в своих церквях только те цветы, которые не использовались в индуистских церемониях, т.е. самые некрасивые.

альной формой поклонения Богу. Однако пророки утверждали, что бесполезно искать Яхве в святилищах; Господь «ненавидит, отвергает» жертвоприношения, праздники и обряды (см., например, Ам 5:4-6, 14-15, 21-23); он требует от человека честности и справедливости (5:24). До изгнания пророки никогда не говорили о том, чем должен быть культ для верующего. Эта проблема даже не вставала, поскольку народ не возвращался к Яхве. Пророки хотели преобразить не культ, но человека.[39]

Десакрализация природы, обесценение культа, т.е., коротко говоря, резкое и полное отвержение космической религиозности, а главное — придание первостепенного значения духовному возрождению индивидуума через окончательное возвращение к Яхве — вот ответ пророков на исторический кризис, угрожавший самому существованию обоих еврейских царств. Опасность была грозная и совсем близкая. «Радость жизни», неотделимая от любой космической религии, — это не только богоотступничество, но и просто иллюзия, которая тут же исчезнет, когда разразится неминуемая национальная катастрофа. Традиционные основы космической религии: тайна плодородия, диалектическое единство жизни и смерти, — отныне сулили лишь ложное чувство безопасности. Действительно, космическая религия вселяла уверенность, что жизнь никогда не прекращается, а значит, и нация и государство смогут выжить, несмотря на тяжесть исторического кризиса. Другими словами, не только народ и высокопоставленные чиновники, но и священники, а также пророки-оптимисты были склонны уподоблять исторические беды природным катаклизмам (засухам, наводнениям, землетрясениям, эпидемиям и т.п.). Но такие катастрофы никогда не бывают тотальными или «последними». А пророки периода до изгнания предрекали не только развал страны и падение государства, но говорили и об опасности полного исчезновения нации.

Такова была реакция пророков на официальный политический оптимизм и на поощрение Давидовой монархией религиозного синкретизма взамен объявления яхвизма государственной религией. То «будущее», которое они предсказывали, было на самом деле неизбежным. Пророки непрестанно говорили о нем, стремясь изменить настоящее через преображение внутреннего мира верующих. Их страстный интерес к политике имел религиозную природу. В действительности, ход событий был таков, что он мог привести нацию к чистосердечному покаянию и, следовательно, спасению, и это была бы единственная возможность для Израиля сохраниться в истории. Исполнение произнесенных пророками предсказаний подтвердило их правоту и особен-

[39] См.: *Forher.* History, p. 278. И только после падения Иерусалима Иезекииль пророчествует о новой обрядности.

но ту мысль, что исторические события происходят по воле Яхве. Другими словами, исторические события приобрели религиозный смысл, превратились в «отрицательные теофании», в «гнев» Господень. Тем самым раскрылась их внутренняя последовательность: они явились конкретным выражением единой божественной воли.

Таким образом, пророки были первыми, кто *придал* истории ценностное измерение. Отныне исторические события будут иметь свою собственную ценность, поскольку их определяет Божья воля. Теперь исторические факты — это «ситуации», когда человек оказывается лицом к лицу с Господом; они приобретают такой религиозный вес, какой ничто прежде не могло им придать. Поэтому правомерно утверждать, что именно древние евреи открыли смысл истории как Божественного священноявления, и эта концепция, как и следовало ожидать, была подхвачена и усилена христианством.[40] Но следует оговориться, что понимание истории, как теофании, было не сразу и не во всей полноте воспринято еврейским народом. Древние учения будут жить еще очень долго.

[40] См.: *Eliade*. Le Mythe de l'éternel retour, p. 122 sq. На тему «спасения» и «валоризации» [придания ценности] времени в рамках священной истории израильтян см.: ibid., p. 124 sq.

Глава XV

ДИОНИС, ИЛИ ВОЗВРАЩЕННОЕ БЛАЖЕНСТВО

§122. Явления и исчезновения «дважды рожденного» бога

Исследования, продолжавшиеся более столетия, не сняли с Диониса покрова загадочности. По своему происхождению, по способу существования, по типу религиозного опыта, с ним связанного, Дионис стоит особняком среди великих греческих богов. Согласно мифу, он сын Зевса и царевны Семелы, дочери фиванского царя Кадма. Гера из ревности готовит Семеле западню — внушает, чтобы та потребовала от Зевса явиться перед ней в своем божественном величии. Зевс поражает ее ударом молнии, и дерзкая царевна преждевременно разрешается мальчиком. Но Зевс зашивает ребенка в собственное бедро, а через несколько месяцев выпускает Диониса на свет — он в прямом смысле «дважды рожденный». Во многих мифах основатели монарших династий происходят от союзов богов со смертными женщинами. Но второй раз Диониса рождает Зевс. Поэтому-то среди отпрысков подобных союзов один он является богом.[1]

Кречмер попытался вывести имя Семелы из фракийско-фригийского слова со значением «богиня земли», и с данной этимологией согласились такие крупные ученые, как Нильссон и Виламовиц. Верно это объяснение или нет, но оно не дает ничего для понимания мифа. Во-первых, трудно представить себе иерогамию Матери-Земли и небесного бога, которая оканчивалась бы гибелью первой в огне. С другой стороны, самые ранние предания, что существенно, подчеркивают именно этот факт: *смертная женщина*, Семела,[2] произвела на свет *бога*. И именно эта парадоксальная дуальность Диониса важна

---

[1] *Pindar*, fr.85; *Herodotus* II, 146; *Euripides*. Bacchae, 92 sq.; *Apollodorus*, Bibl., III, 4,3. sq.

[2] В «Илиаде» (XIV, 323) она называется «фиванкой», а Гесиод в «Теогонии», 940 sq. говорит о ней как о «смертной женщине».

для греков, так как лишь ею можно объяснить необычность судьбы этого бога.

У рожденного смертной женщиной Диониса не было права принадлежать к олимпийскому пантеону; однако ему удалось утвердиться в нем, а в конце концов ввести туда и свою мать, Семелу. По многим упоминаниям видно, что Гомеру было известно о Дионисе, но ни поэта, ни его аудиторию «чужеземный» бог, так не похожий на олимпийцев, не занимал. И все же самыми первыми свидетельствами о Дионисе мы обязаны именно Гомеру. В «Илиаде» (VI, 128-40) сообщается знаменитая история: фракийский герой Ликург преследует кормилиц Диониса, «и они все разом роняют предметы своего культа на землю», в то время как бог, «исполненный ужаса, бросился в волны морские, и Фетида прижала его, дрожащего, к своей груди, потому что дрожь охватила его, когда он услышал воинский крик». Но Ликург «вызвал на себя гнев богов», и Зевс ослепил его, и он жил недолго, потому что «все бессмертные боги его ненавидели».

В этой истории, где есть бегство от «человека-волка» и прыжок в море, можно различить следы древнего инициационного сценария.[3] Однако во времена Гомера смысл и интенция мифа были другими. Гомер показывает нам характерный для судьбы Диониса эпизод — его «преследование» враждебными персонажами. Но миф также свидетельствует о том, что Диониса признают членом семейства богов, потому что не только его отец Зевс, но и все остальные боги чувствуют себя оскорбленными действиями Ликурга.

В этом преследовании находит свое драматическое выражение «противление» природе Диониса и религиозной «нагрузке» его образа. Персей направляет против Диониса и сопровождающих его «морских обитательниц» свое войско; согласно одному из преданий, он низверг бога на дно Лернейского озера (*Plutarch.* De Iside, 35). Мы вновь встречаемся с темой преследования при анализе еврипидовских «Вакханок». Известны попытки интерпретировать подобные эпизоды как мифологизированные следы неприятия, на которое натолкнулся культ Диониса. Они основываются на той теории, что Дионис, предположительно, является «иноземным» божеством, так как он появился в Греции сравнительно поздно. После Эрвина Роде большинство ученых рассматривает Диониса как фракийского бога, явившегося в Грецию либо прямо из Фракии, либо из Фригии. Но Вальтер Отто обращает внимание на древний и панэллинистический характер Диониса, и тот факт, что его имя — *di-wo-nu-so-jo* — есть в микенских памятниках,[4] похоже, подтверждает его гипотезу. Тем не менее, Геродот

[3] См.: *H.Jeanmaire.* Dionysos, p. 76. *Jeanmaire.* О Ликурге и инициациях отроков см: *Idem.* Couroï et Courètes, p. 463 sq.

[4] На табличке критского линейного письма «В» из Пилоса (X a O 6).

считал, что Дионис «появился поздно» и что в «Вакханках» Еврипида (строки 220-21) Пенфей говорит об «этом боге-пришельце: что за бог, не знаю».

Но вне зависимости от того, какова была история проникновения культа Диониса в Грецию,*[103] мифы и мифологические фрагменты, указывающие на встреченное им неприятие, имеют более глубокий смысл: они дают нам знание и о дионисийском религиозном опыте, и об особой структуре самого божества. Дионис неизбежно вызвал бы сопротивление и преследование, потому что связанный с ним религиозный опыт угрожал всему тогдашнему образу жизни и миру ценностей. Верховенство олимпийской религии и ее институты могли быть поколеблены. Но в неприятии выражала себя и более тонкая драма — из тех, что в изобилии зафиксированы в истории религий, — сопротивление любому *абсолютному* религиозному опыту из-за того, что такой опыт может быть реализован только за счет отрицания *всего остального* (каким бы термином оно ни обозначалось — равновесие, личность, сознание, разум и т.д.).

Вальтер Отто хорошо почувствовал взаимосвязь между темой «преследования» Диониса и типологией его многочисленных и разнообразных эпифаний. Дионис — такой бог, который вдруг является, а затем таинственно исчезает. На празднованиях Агрионий*[104] в Херонее женщины тщетно искали его и объявили, что бог отравился к Музам, которые его спрятали (*Otto*. Dionysos, p. 79). Он ныряет на дно Лерны или в море и исчезает, а потом появляется — как на праздновании Анфестерий*[105] — в ладье на гребнях волн. Упоминания его «пробуждения» в плетеной колыбели (*Otto*, p. 82 sq.) указывают на ту же мифическую тему. Эти периодические явления и исчезновения ставят Диониса в ряд богов растительности.[5] Он и вправду демонстрирует некоторую солидарность с жизнью растений: плющ и сосна почти неотделимы от его образа, а самые популярные праздники в его честь совпадают с земледельческим календарем. Но Дионис — это жизнь во всей ее полноте, что видно по тому, как он связан с водой, с кровью, спермой, с процессами роста, и по той буйной витальности, которую демонстрируют его «звериные» эпифании (бык, лев, козел).[6] В его неожиданных появлениях и исчезновениях можно увидеть аналогию зарождения и угасания жизни, т.е. чередования жизни и смерти и, в конечном счете, их единства. Но это не есть «объективное» наблюдение над космическим явлением, чья обычность не могла бы вы-

[5] Делались попытки представить Диониса богом дерева, или зерна, или винограда, а миф о его расчленении рассматривался, как иллюстрация приготовления вина или «страсти» злаков (см. у мифографов, упоминаемых еще Диодором Сицилийским, III, 62).

[6] См. тексты и ссылки, приведенные В.Отто: *Otto*. Dionysos, pp. 162-164.

звать к жизни ни одну религиозную идею или породить миф. Своими явлениями и исчезновениями Дионис раскрывает тайну — и святость — соединения жизни и смерти. И это откровение религиозно по своей природе, ибо его производит именно присутствие божества. К тому же явления и исчезновения Диониса не всегда связаны с временами года: он может показаться зимой, а скрыться на том самом весеннем празднике, на котором совершает свою самую триумфальную эпифанию.

Исчезновение — это мифологическое выражение схождения в Аид, смерти. И действительно, в Дельфах показывали могилу Диониса; также говорили, что он умер в Аргосе. А когда во время ритуала в Аргосе Диониса вызывают из глубин моря (*Plutarch.* De Iside, 35), он опять-таки приходит из страны мертвых. В одном из орфических гимнов (§53) говорится, что когда Диониса нет, он находится у Персефоны. Наконец, миф о Загрее-Дионисе, который мы обсудим ниже, рассказывает о страшной смерти божества, убитого, растерзаного и съеденного титанами.

Эти разнообразные и взаимодополняющие черты образа Диониса все еще можно различить в посвященных ему публичных обрядах, несмотря на неизбежные поправки и траковки.

§123. Архаичность некоторых народных праздников

Со времен Писистрата в честь Диониса в Афинах проводилось четыре празднества.[7] Сельские Дионисии, происходившие в декабре, были деревенскими праздниками. Процессия несла огромный фаллос, толпы с песнями сопровождали его. Повсеместно распространенная в мире и по существу архаичная, «фаллофория», безусловно, старше культа Диониса. Среди ритуальных развлечений были разного рода состязания, а главное — парад ряженых в масках или в костюмах животных. Сами эти обряды появились до Диониса, но в данном случае нетрудно понять, как бог вина стал предводителем шествия масок.

Мы гораздо меньше знаем о Ленеях, приходившихся на середину зимы. У Гераклита можно прочитать, что слово «Ленеи» и глагол «исполнять Ленеи» употреблялись как эквиваленты слова «вакханки» и глагола «играть вакханку». Бог призывался с помощью *daidouchos*. Согласно толкованию одного из стихов Аристофана, элевсинский жрец, «держа в руке факел, произносит: "Зовите бога!", и присутствующие восклицают: "Сын Семелы, Иакх,[8] податель богатств!"».

---

[7] То, что два из них носят названия соответствующих им месяцев — ленеон и анфестерион, — свидетельствует об их древности и панэллинском характере.

[8] В элевсинских мистериях дух шествий Иакх отождествлялся с Дионисом; см.: *W.Otto.* Dionysos, p. 10; ср.: *Jeanmaire.* Dionysos, p. 47.

Анфестерии праздновались примерно в феврале-марте, а появившиеся позднее Великие Дионисии — в марте-апреле. Фукидид (II,15,4) рассматривает Анфестерии как самый ранний из известных праздников в честь Диониса, он же и самый важный. В первый день, под названием Пифогия, открывали глиняные кувшины (*pithoi* — пифосы) с вином из урожая предыдущей осени. Бочонки переносились в святилище Диониса «на Болоте», богу предлагалось возлияние, а затем новое вино опробовалось. Во второй день (называвшийся *Choes*, «кувшины») проводились состязания на быстроту пития: участники получали полные кувшины вина и по сигналу должны были выпить их наперегонки. Данное соревнование, подобно некоторым состязаниям на сельских Дионисиях (например, *askoliasmos*, где молодые люди пытаются удержать равновесие на намасленном мехе), проходит по тому же известному сценарию, что и всякого рода поединки и турниры (в спорте, в ораторском искусстве), смысл которых — способствовать обновлению жизни.[9] Но хмельная эйфория этих празднеств говорит об ожидании иной загробной жизни, чем та, которую сулит людям гомерово мрачное подземное царство.

В день Choes проводилось также шествие, символизировавшее вхождение бога в город. Поскольку считалось, что он является с моря, по городу на четырех колесах от колесницы провозили ладью, в которой восседал Дионис с виноградной лозой в руке, и с ним — два нагих сатира, играющие на флейтах. Многочисленная толпа, возможно, в масках или костюмах, жертвенный бык, шедший первым флейтист и те, кто несли гирлянды, составляли процессию, которая двигалась в Леней, древнее святилище, открытое только в этот день. Там происходили различные церемонии, в которых принимали участие *basilinna*, «царица», т.е. супруга царя-архонта, и четыре ее приближенные. С этого момента *basilinna*, наследница древних цариц города, считалась супругой Диониса. Она ехала рядом с ним в повозке, и теперь новая процессия, свадебного типа, направлялась в Буколей (буквально — «бычье стойло»), древнюю резиденцию царей. Аристотель утверждает, что там, в Буколее, и разыгрывался священный брак бога и царицы (Ath.Pol. 3,5). То, что для этого выбирали именно Буколей, говорит о сохранности веры в «бычью» эпифанию Диониса.

Предпринимались попытки трактовать этот союз в символическом смысле, и бога, предположительно, изображал архонт. Но Вальтер Отто не случайно подчеркивает значение свидетельства Аристотеля.[10]

---

[9] Это, разумеется, чрезвычайно древний сценарий, распространенный повсеместно; будучи одним из самых важных пережитков доисторических времен, он до сих пор сохраняет особое место во всех типах обществ.

[10] Речь идет о совершенно ином союзе, чем, например, союз Бела в Вавилоне с иеродулой (который совершился, когда бог находился в храме) или Аполлона со жрицей, которая должна была спать в его храме в Патаре, чтобы получить знание прямо от бога

Царица принимает бога в доме своего мужа, наследника царей, — следовательно, Дионис выступает как царь. Возможно, этот союз символизирует брак божества с самим городом, брак, сулящий последнему всевозможные блага. Но этот акт характерен для Диониса — божества, чьи эпифании брутальны и кто требует, чтобы его верховенство было провозглашено публично. Нам не известен никакой другой греческий культ, в котором бог соединялся бы с царицей.

Но три дня Анфестерий, и особенно второй из них — день триумфа Диониса, — время неблагоприятное, злое, потому что в эти дни на землю возвращаются души умерших, а с ними — керы, носители пагубного влияния Аида. К тому же этим существам прямо посвящался последний день Анфестерий. Произносились молитвы мертвым, из разных злаков готовилась *panspermia* — жидкая каша, которую надо было съесть до темноты. С приходом ночи все кричали хором: «К воротам, керы! Анфестерии окончены!» Подобный ритуальный сценарий хорошо известен и зафиксирован почти во всех земледельческих цивилизациях.*[106] Плодородие и богатство зависят от мертвых и от сил подземного мира: «От мертвых, — пишет в одном трактате Гиппократ, — приходят к нам пища, семена и способность к росту». Во всех церемониях Дионис выступает как бог плодородия и смерти одновременно. Уже Гераклит сказал (фрагм.15), что «Аид и Дионис — это одно и то же».

Выше мы упоминали родство Диониса с водой, влажностью, растительными соками. Следует сказать также и о «чудесах», которые сопровождают или предвещают его эпифании: из скалы начинает бить ключ, реки наполняются молоком и медом. В Теосе на празднике в честь Диониса вода источника превращается в вино (*Диодор Сицилийский,* III, 66, 2). В Элисе три чаши, оставленные с вечера пустыми в наглухо закрытой комнате, наутро оказываются полны вина (*Павсаний*, VI, 2, 6,1-2). Аналогичные «чудеса» происходили и в других местах. Самым известным был «однодневный виноград», который расцветал и давал плоды за несколько часов; такое случалось в разных местах, о чем есть свидетельства нескольких авторов.[11]

§124. Еврипид и оргиастический культ Диониса

Подобные «чудеса» характерны для неистово-экстатического культа Диониса, в котором отражен самый оригинальный и, вполне вероятно, самый древний аспект образа этого бога. В «Вакханках» Еврипида мы имеем бесценную иллюстрацию того, что, возможно, обра-

---

и затем передать его через оракула; см. *Otto*. Dionysos p. 84.

[11] *Sophocles*. Thyestes (fr. 234); другие источники приводит В.Отто: *Otto*. Dionysos, pp. 98-99.

зовалось от соприкосновения греческого гения с дионисийской оргиастикой. Сам Дионис является главным героем в «Вакханках», чего никогда прежде не было в древнегреческой драме. Возмущенный тем, что его культ никак не признают в Греции, Дионис прибывает из Азии со свитой менад и останавливается в Фивах, на родине своей матери. Три дочери царя Кадма отрицают, что их сестра Семела была возлюбленной Зевса и родила бога. Дионис поражает их «безумием», и его тетки вместе с другими фиванскими женщинами убегают в горы, где отправляют оргиастические обряды. Пенфей, унаследовавший трон после своего деда Кадма, запретил такие церемонии и оставался в этом непреклонен, несмотря на полученное предостережение. Диониса, который действовал под видом жреца своего собственного культа, Пенфей схватил и заключил под стражу. Но тот чудесным образом освобождается из тюрьмы и даже ухитряется уговорить Пенфея пойти и подсмотреть за женщинами во время их оргиастических церемоний. Менады замечают его и разрывают на части; мать Пенфея Агава торжественно вносит в город его голову, думая, что это голова льва.[12]

Что бы ни хотел сказать Еврипид, сочиняя в конце жизни «Вакханок», этот шедевр греческой трагедии представляет собой самый важный документ, относящийся к культу Диониса. Тема «неприятия, преследования и триумфа» находит здесь самую блестящую иллюстрацию.[13] И все же прежняя оппозиция культу не была забыта, и одной из назидательных идей «Вакханок» была, безусловно, та, что бога не следует отвергать по причине его «новизны». Пенфей не принимает Диониса, потому что тот «чужестранец и чародей... Вся в золотистых кудрях голова / И ароматных, сам с лица румяный, / И нега Афродиты у него / В глазах; обманщик этот дни и ночи / С девицами проводит, — учит их / Он оргиям ликующего бога...» (строки 234 и сл.) Женщины бросают свои дома, убегают по ночам в горы и танцуют там под звуки тимпанов и флейт. А Пенфей боится, главным образом, силы вина: «Нет, тот обряд, где женам подают / Сок виноградный, чистым не признаю» (261-262).*[107]

Однако в экстаз приводит вакханок не вино. Один из слуг Пенфея, набредший на них на рассвете на Кифероне, рассказывает, что они одеты в козлиные шкуры, головы их украшены плющом, тела обвивают змеи, на руках они держат козлов или волчат, сосущих из их грудей. Происходит множество специфически дионисийских чудес: вакханки ударяют в скалу своими тирсами, и оттуда начинает стру-

[12] Есть и другие примеры «безумия», насланного Дионисом в ответ на непризнание его божественной природы, например, безумие женщин Аргоса (*Apollodorus*, II, 2,2, III, 5,2) или дочерей Миния в Орхомене, которые растерзали сына одной из них (*Plutarch*. Quaest., fr. XXXVIII, 299e).

[13] В пятом веке Фивы стали центром культа, так как именно там Дионис был зачат и там находилась могила Семелы.

иться вода или вино; они «землю поскоблят концами пальцев» — польется молоко; из увитых плющом тирсов сочится мед. Слуга говорит Пенфею: «Хулишь ты Вакха, царь; но, раз увидев / Все это, — ты молился бы ему» (712-13).

Обнаруженные Агавой, слуга и его спутники едва избегают гибели. Вакханки бросаются тогда «с голыми руками» на пасущийся скот. «Поверженные тьмою рук девичьих», свирепые быки оказываются разорванными на куски в мгновение ока. После этого менады устремляются в долины. «Я видел, как они, детей похитив, / Их на плечах несли, не подвязавши, / И на землю не падали малютки. / Все, что хотели, на руки они / Могли поднять; ни меди, ни железа / Им тяжесть не противилась; На кудрях / У них огонь горел — и их не жег. / Крестьяне, видя, что их скарб вакханки / Разносят беспощадно, — попытались / Оружие поднять. И вот-то диво: / Их дротик хоть бы раз вакханку ранил./ Вакханка тирс поднимет, — и бегут / Мужчины; сколько раненых осталось! (753 и сл.).

Нет смысла вдаваться в различия между этими буйными, дикими ночными оргиями и народными дионисийскими праздниками (см. выше, §123). Еврипид знакомит нас с тайным культом, характерным именно для таинств. «В каком же роде таинства? Скажи», — спрашивает Пенфей. А Дионис отвечает: «О них нельзя непосвященным знать». «А польза в чем поклонникам от них?» — «Узнать тебе нельзя; но знать их стоит» (471-74).

Мистерия состояла в участии вакханок в эпифании Диониса от начала до конца. Обряды совершаются ночью, вдали от городов, на склонах гор или в лесах. Единение с богом достигается жертвоприношением животного, которое раздирают на части (*sparagmos*) и поедают сырым (*omophagia*). Все остальное: необыкновенная физическая сила, неуязвимость для огня и оружия, чудеса (вода, вино, молоко, источаемые землей), безбоязненные отношения со змеями и молодняком диких животных — результат экзальтации, отождествления с богом. Дионисийский экстаз означает, прежде всего, преодоление человеческой ограниченности, достижение полного освобождения, обретение свободы и непосредственности, не характерных для человеческих существ. То, что среди этих свобод есть свобода от запретов, правил и условностей этикета и социального порядка, кажется очевидным, и это одна из причин массовой приверженности женщин культу Диониса.[14]

Но дионисийский опыт охватывал и более сокровенные глубины. Пожирая сырую плоть, вакханки делали то, что десятки тысяч лет по-

[14] Тиресий все же защищает бога: «Конечно, женщин скромности учить / Не Диониса дело; это дар / Самой природы. Чистая душою / И в Вакховой не развратится пляске» («Вакханки», 317-20).

давлялось; подобное неистовство и было соединением с жизненными и космическими силами, которое можно толковать как божественную одержимость. Естественно, что одержимость путали с «безумием», *манией*. И на самого Диониса находило «безумие», а вакханки лишь разделяли с ним его испытания и страсти — в конце концов, это был самый верный способ войти с ним в общение.

Грекам были знакомы и другие случаи, когда боги насылали мании. В трагедии Еврипида «Геракл» сумасшествие героя — дело рук Геры; в «Аяксе» Софокла безумие вызывает Афина. Корибантизм, который древние сравнивали с дионисийской оргиастикой, был *манией*, вызываемой корибантами, и терапия его заканчивалась ничем иным, как инициацией. Но Дионис и его культ отличались не психопатическими кризами, а тем, что этим кризам придавалась *ценность* религиозного опыта, независимо от того, был ли он ниспосланным божеством наказанием или знаком благосклонности.[15] В конечном счете, и интерес к сравнению внешне похожих обрядов или коллективных действий — например, средневековых танцев, в которых преобладают конвульсивные движения, или ритуальной омофагии айссава, североафриканского мистического братства[16] — объясняется тем, что при таком сравнении выявляется уникальность дионисийской религии.

Очень редко в какой-либо исторический период вдруг появляется божество, столь «нагруженное» архаическим наследием: обрядами с использованием териоморфных масок, фаллофорией, *sparagmos*, омофагией, антропофагией, *манией*, *enthousiasmos*. Но замечательнее всего то, что, сохраняя это наследство, эти пережитки доисторических времен, культ Диониса, раз попав в духовный универсум греков, уже не переставал порождать новые религиозные ценности. И в самом деле, исступление, вызываемое божественной одержимостью — «безумие», — интересовало многих авторов, причем часто вызывало иронию и насмешку. Геродот (IV, 78-80) рассказывает о приключении скифского царя Скила, который, будучи в Ольвии, на Борисфене (Днепре), был «посвящен в обряды Диониса-Вакха». В ходе церемонии (*teletē*) он, одержимый божеством, превратился «в вакханта и безумца». По всей вероятности, речь идет о процессии, в которой ини-

---

[15] Шамана от психопата отличает способность излечить себя самостоятельно и стать в результате более стойкой и творчески более сильной личностью, чем остальные.

[16] Роде сравнивает распространение экстатической религии Диониса с эпидемиями конвульсивных танцев в средние века. Р.Айслер (*R.Eisler*) привлек внимание к айссава (ʿIsāwiyya), которые практиковали ритуальную омофагию (называвшуюся *frissa*, от глагола *farassa*, «рвать»). Мистически отождествлявшие себя с хищниками, чьи имена они носили (шакалы, пантеры, львы, кошки, собаки), члены братства разрывали, потрошили и съедали быков, волков, баранов, овец и коз. Пожевав сырого мяса, участники пускались в бешеный ликующий танец, «чтобы насладиться диким экстазом и снестись с божеством» (*R.Brunel*).

циаты, «под влиянием божества», дают увлечь себя исступлению, принимаемому посторонними, а также и самими одержимыми за «безумие» (*mania*).

Геродот ограничивается пересказом истории, услышанной им в Ольвии. Демосфен в знаменитом пассаже (De corona, 259), пытаясь высмеять своего оппонента Эсхина, по существу, описывает некоторые обряды, отправлявшиеся тиасами (*thiasoi*), неофициальными религиозными братствами, в Афинах, в IV в. до н.э., во славу Сабазия — фракийского божества, родственного Дионису. (Древние считали его фракийским Дионисом с местным именем).[17] Демосфен упоминает об обрядах, за которыми следовало чтение из «книг» (вероятно, из какого-то письменного текста, содержащего *hieroi logoi*); он говорит о «*nebrizo*» (намек на *nebris*, «козлиную шкуру»; возможно, речь шла о жертвоприношении с поеданием сырого мяса животного), о «*kraterizo*» (*krater* — сосуд, в котором смешивали вино и воду, «мистическое питье»), об «очищении» (*katharmos*), состоявшем, главным образом, в натирании инициата глиной и мукой. Под конец, рассказывает Демосфен, служитель поднимал простертого на земле в изнеможении посвящаемого, который повторял формулу: «Я избежал зла и нашел лучшее». И все собрание разражалось криками (*ologlygé*). На следующее утро проходило шествие посвященных в венках из фенхеля и веток серебристого тополя. Эсхин шел во главе процессии, размахивал змеями, кричал «*Эвоэ*, мистерии Сабазия!» и танцевал под выкрики зрителей: «*Hyes, Attès, Attès, Hyes*». Демосфен упоминает также корзину, «мистическую веялку», *liknon*, первую колыбель младенца Диониса.

Центральной частью дионисийского ритуала всегда являлся, в какой-либо форме, экстатический опыт большей или меньшей степени исступленности — *mania*. Это «безумие» служило своего рода доказательством того, что посвящаемый был *entheos* — «наполнен богом». Конечно, опыт был незабываемым, потому что давал участнику почувствовать опьяняющую свободу, приобщал к творческой непосредственности, сверхчеловеческой силе и неуязвимости Диониса. Единение с богом на время разбивало оковы человеческой ограниченности, хотя и не могло ее преодолеть: ни в «Вакханках», ни в таком позднем произведении, как «Dionysiaca» Нонна*[108] не говорится о бессмертии. Одного этого достаточно, чтобы увидеть разницу между греческим богом и Залмоксисом*[109], с которым, со времени выхода книги Роде, сравнивали, а иногда и смешивали Диониса; этот бог гетов «обессмерчивал» посвященных в свои мистерии. Греки же еще не осмели-

[17] Согласно древним толкованиям, термин *saboi* (или *sabaioi*) во фригийском языке был эквивалентом греческого *bacchos*; *Jeanmaire*. Dionysos, pp. 95-97.

вались перебросить мост через бесконечность, разделявшую, в их глазах, состояния божественное и человеческое.

§125. Когда греки вновь открывают присутствие Бога

Деятельность неофициальных фиасов определенно носила инициационный и тайный характер (см. «Вакханки», 470-74),[18] несмотря на то, что какая-то часть церемоний (например, процессии) была публичной. Трудно уточнить, когда и при каких обстоятельствах тайные и посвятительные дионисийские обряды приобрели особые функции мистериальных религий. Некоторые весьма авторитетные ученые (Нильссон, Фестюгьер) оспаривают существование дионисийских мистерий на том основании, что в них нет ни одного бесспорного указания на эсхатологическую надежду. Но надо учитывать, что мы очень мало знаем о тайных обрядах вообще, а тем более в античную эпоху, не говоря уже об их эзотерическом смысле (который наверняка существовал, потому что эзотерическое значение тайных и посвятительных обрядов зафиксировано по всему миру и на всех уровнях культуры).

К тому же морфологию эсхатологической надежды не следует сводить к выражениям, ставшим известными благодаря орфизму или мистериям эллинского периода. Исчезновения и эпифании Диониса, его схождения в Аид (сравнимые со смертью и последующим воскресением), а главное — культ Младенца Диониса[19] с празднованием его «пробуждения» — даже если оставить в стороне мифо-ритуальную тему Диониса-Загрея, к которой мы обратимся чуть позже, — все это указывает на стремление к духовному обновлению и надежду на него. Повсюду в мире дитя божественной природы наделяется инициационной символикой, за которой стоит тайна мистического «нового рождения» (с точки зрения религиозного опыта неважно, существует рациональное понимание этой символики или нет). Вспомним, что уже культ Сабазия, отождествляемого с Дионисом, имел строй таинства («Я избежал зла!»). Конечно, в «Вакханках» не упоминается бессмертие; однако единение, даже временное, с божеством не остается без последствий для посмертного состояния *bacchos*. Присутствие Диониса в элевсинских мистериях позволяет нам думать об эсхатологическом смысле, по крайней мере, некоторых из оргиастических опытов.

Но именно со времени Диониса-Загрея культ определенно приобретает мистериальные черты. Миф о расчленении младенца Диониса-

[18] В этой связи следует вспомнить, что во время Анфестерий некоторые обряды исполнялись исключительно женщинами и в строжайшей секретности.

[19] Культ Младенца Диониса был известен в Беотии и на Крите и имел тенденцию к распространению по всей Греции.

Загрея известен нам в основном по трудам христианских авторов,[20] которым, как и следует ожидать, он не импонировал, а потому был представлен ими фрагментарно и тенденциозно. Однако благодаря своей свободе от запрета говорить о сакральных и тайных вещах, христианские писатели донесли до нас ряд ценных деталей. Гера посылает к маленькому Дионису-Загрею титанов, которые сначала завлекают его игрушками (погремушками, *crepundia*, зеркальцем, бабками, шариком, волчком, трещоткой), а потом убивают, разрезают на части, варят в котле и, по некоторым версиям, съедают. Сердце Диониса-Загрея получает (или ей удается его сохранить) богиня — Афина, Рея или Деметра, — и она прячет его в ларец. Узнав о преступлении, Зевс поражает титанов ударом молнии. Христианские авторы не говорят о воскресении Диониса, но античные авторы о нем знали. Эпикуреец Филодем, современник Цицерона, пишет о трех рождениях Диониса: первом — от своей матери, втором — из бедра Зевса, и третьем, состоявшемся, когда Рея сложила куски его растерзанного титанами тела, после чего он вновь вернулся к жизни.[21] Фирмик Матерн заключает свое сочинение рассказом о том, что на Крите (где, в его толковании, происходит действие) это убийство отмечается ежегодными ритуалами, воспроизводящими все, что «делало и испытывало дитя в момент смерти»: «в глубине лесов они страшно кричат, изображая яростные метания души» — как бы давая понять, что преступление было совершено в момент безумия, — «и зубами разрывают на части живого быка».

Мифо-ритуальная тема страданий и воскресения младенца Диониса-Загрея породила бесчисленные споры, особенно в связи с ее орфическими интерпретациями. Мы сейчас ограничимся лишь указанием на то, что сведения, сообщенные христианскими авторами, находят подтверждение в более ранних документах. Впервые имя Загрея встречается в эпической поэме фиванского цикла «Alcmaeonis» (VI в. до н.э.);[22] оно означает «великий охотник», что соответствует необузданной, оргиастической природе Диониса. Что касается злодеяния титанов, то о нем кое-что рассказывает Павсаний (VIII, 37,5), и это свидетельство остается для нас ценным, несмотря на скептицизм Виламовица и других исследователей. Павсаний сообщает, что некто Ономакрит, живший в Афинах в VI веке до н.э., при Писистратидах, написал поэму на эту тему: «Взяв имя титанов у Гомера, он учредил дионисийские оргии, сделав титанов злодеями и мучителями божества».

---

[20] *Firmicus Maternus*. De errore profanarum religionum, 6; *Clement d'Alexandria*. Potreptikos, II, 17, 2; 18,2; Arnobus. Adv. Nat., V, 19; тексты воспроизводятся в: *O. Kern*. Orphicum fragmenta, pp. 110-111.

[21] *Philodemus*. De piet., 44; *Jeanmaire*. Dionysos, p. 382.

[22] Fr. 3, *Kinkel*. vol.1, p. 77; *Euripides*. Fr.472; Callimachos (fr.171) считает, что Загрей — особое имя Диониса; другие примеры см. в: *Otto*. Dionysos, p. 191 sq.

Согласно этому мифу, титаны, прежде чем приблизиться к младенцу, вымазались алебастром, чтобы их не узнали. Так вот, в проводившихся в Афинах сабазийских мистериях один из посвятительных обрядов состоял в том, что лица инициатов покрывали мелом или алебастром.[23] Эти факты связывались вместе со времен античности (ср.: *Nonnus*. Dionys, 27, 228 sq.). Но на самом деле мы имеем здесь одну из форм архаического посвятительного ритуала, хорошо известного в первобытных обществах: инициаты натирают лица мелом или золой, чтобы походить на призраков, т.е. они проходят через ритуальную смерть. «Мистические игрушки» тоже давно известны: в папирусе III века до н.э., найденном в Файюме и, к сожалению, испорченном, упоминаются волчок, трещотка, кости и зеркало (Orphicorum, fr.31).

Самый драматичный эпизод мифа — и в особенности то, что, растерзав ребенка, титаны бросили куски его тела в котел, сварили, а потом зажарили, — был известен еще в IV веке; более того, все эти детали «репетировались» в связи с празднованием мистерий.[24] О подобной традиции знал Эвфорион в III веке (ibid., p. 53). Жанмэр убедительно показал, что кипячение в котле и прохождение через огонь — это обряды инициации, дарующие бессмертие (ср. историю Деметры и Демофонта) или омоложение (дочери Пелия зарезали своего отца и сварили в котле).[25]

Таким образом, в «злодеянии титанов» мы можем распознать древний посвятительный сценарий, первоначальный смысл которого оказался забытым. Титаны ведут себя как «магистры инициации», т.е. они «умерщвляют» посвящаемого, чтобы он «заново родился» на более высоком уровне существования (в нашем примере они дарują младенцу Дионису божественную природу и бессмертие). Однако в религии, провозгласившей абсолютное верховенство Зевса, титаны могли играть только демоническую роль, за что и были испепелены Зевсовой молнией. По некоторым версиям этого мифа, важного для орфической традиции, люди были созданы из пепла титанов.

Инициационный характер дионисийских обрядов ощущался и в Дельфах, когда женщины чествовали возрожденного бога. Как свидетельствует Плутарх (De Iside, 35), в дельфийской корзине лежал, гото-

---

[23] *Demosthenes*. De corona, 259. Для участия в дионисийских праздниках, аргивы покрывали лица мелом или алебастром. Мел (*titanos*) подчеркивал связь эпизода с титанами (*Titanes*). Но данный мифо-ритуальный комплекс возник из-за путаницы между двумя терминами (ср.: *Farnell*. Cults, vol.5, p. 172)

[24] Ср. приписываемую Аристотелю «проблему» (*Didot*. Aristote IV, 331, 15), которую вслед за Саломоном Рейнахом обсуждает Мулинье (*Moulinier*. Orphée et l'orphisme, p. 51).

[25] *Jeanmaire*. Dionysos, p. 387. Другие примеры см. в: *Marie Delcourt*. L'oracle de Delphes, p. 153 sq. Эти же два ритуала — расчленение и помещение в кипящую воду или прохождение через огонь — характерны и для шаманистских инициаций.

вый к возрождению, растерзанный Дионис-Загрей,*[110] и этот Дионис, «который вновь рождался под именем Загрея, был в то же время фиванским Дионисом, сыном Зевса и Семелы»[26]

Возможно, и Диодор Сицилийский имеет в виду дионисийские мистерии, когда пишет, что «Орфей перенес растерзание Диониса в мистериальные обряды» (V, 75,4). А в другом месте Диодор представляет Орфея как реформатора дионисийских таинств: «Вот почему посвятительные обряды в честь Диониса называются орфическими» (III, 65,6). Для нас сообщение Диодора ценно в той мере, в какой оно подтверждает существование дионисийских мистерий. Но в то же время вероятно, что уже в V веке до н.э. эти таинства содержали некоторые «орфические» элементы. Тогда Орфея, действительно, провозгласили «пророком Диониса» и «основателем всех инициаций» (см. том II, гл.19).

* * *

Дионис удивляет нас больше всех других греческих богов своими многочисленными и необычными эпифаниями, разнообразием своих трансформаций. Он всегда в движении; он проникает всюду — во все страны, ко всем народам, во все религиозные системы, готовый породниться с самыми разными божествами (даже с такими антагонистами, как Деметра и Аполлон). Он в самом деле единственный греческий бог, который своим многообразием поражает воображение и привлекает к себе и невежественных селян, и интеллектуальную элиту, и политиков, и отшельников, и любителей оргий, и аскетов. Опьянение, эротизм, плодородие мира, а еще незабываемые переживания: когда периодически являются мертвые, когда человека охватывает *mania*, когда он погружается в животную бессознательность, когда испытывает экстаз *enthousiasmos*, — и все эти восхитительные и леденящие душу ощущения имеют один источник — *присутствие* божества. Самим способом существования это божество выражает парадоксальное единство жизни и смерти. Вот почему Дионис по типу своей божественности так радикально отличался от олимпийцев. Стоял ли он *ближе* к человеку, чем другие боги? Трудно сказать; но к нему можно было приблизиться, можно было даже впустить его в себя; а экстаз *мании* служил доказательством того, что человеческая ограниченность преодолима.

Его ритуалы получили неожиданное развитие. Дифирамб, трагедия, сатирическая драма — это, в большей или меньшей степени, дионисийское порождение. Необычайно интересно проследить, как

[26] *Delcourt*, pp. 155, 200. Рассказав о растерзании и воскресении Осириса, Плутарх обращается к своей подруге Клее, предводительнице менад в Дельфах: «Что Осирис — тот же Дионис, кто может знать лучше тебя, которая управляет фиадами, кого отец посвятил в таинства Осириса?»

шла трансформация коллективного обряда *dithyrambos*, включающего экстатическое неистовство, в спектакль, а затем и в литературный жанр.[27] Если одни публичные обряды стали зрелищами и сделали Диониса богом театра, то другие, тайные и посвятительные, превратились в мистерии. Орфизм многим обязан дионисийской традиции, по крайней мере, косвенно. Другие олимпийцы не сравнятся с Дионисом, этим *молодым богом,* который никогда не переставал радовать поклонников своими новыми эпифаниями, неожиданностью посланий и эсхатологическими надеждами.

[27] Дифирамб, «круговой танец, ритмические движения которого, ритуальные восклицания и выкрики вызывали во время жертвоприношения коллективный экстаз, сумел — и именно в тот период (VII-VI вв.), когда в греческом мире развивался великий жанр хоровой лирики, — эволюционировать в литературную форму благодаря тому, что в него все шире включались вокальные фрагменты, исполняемые *exarchon*, а также лирические пассажи на темы, более или менее связанные с эпизодами жизни и с личностью Диониса» (*Jeanmaire*. Dionysos, pp. 248-249).

Сокращения

ANET	*J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament (Princeton, 1950; 2d ed., 1955)*
Ar Or	*Archiv Orientálni (Prague)*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft (Freiburg und Leipzig)*
BEFEO	*Bulletin de l'Ecole française d'Extrème-Orient (Hanoi)*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library (Manchester)*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London)*
CA	*Current Anthropology (Chicago)*
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. James Hasting*
HJAS	*Harvard Journal of Asiatic Studies*
HR	*History of Religions (Chicago)*
IIJ	*Indo-Iranian Journal (La Haye)*
JA	*Journal Asiatique (Paris)*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society (Baltimore)*
JAS	*Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch*
JIES	*Journal of Indo-European Studies (Montana)*
JNES	*Journal o f Near Eastern Studies (Chicago)*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society (London)*
JSS	*Journal of Semitic Studies (Manchester)*
OLZ	*Orientalische Literaturzeitung (Berlin und Leipzig)*
RB	*Revue Biblique (Paris)*
REG	*Revue des Etudes Grecques (Paris)*
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (Strasbourg)*
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions (Paris)*
SMSR	*Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Rome)*
VT	*Vetus Testamentum (Leiden)*
VdM	*Wörterbuch der Mythologie (Stuttgart)*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (Leipzig)*
АВ	*Атхарваведа*
РВ	*Ригведа*
ШБ	*Шатапатха-Брахмана*

Критическая библиография.
Современное состояние исследований: проблемы и прогресс.

1. Для ориентации в доисторическом периоде см.: *Grahame Klark.* World Prehistory (Cambridge, 1962); *Graham Clark* and *Stuart Piggott.* Prehistoric Societies. (L., 1965; обширная библиография); *H. Breuil and R. Lantier.* Les hommes de la pierre ancienne paléolithique et mésolithique (n. ed., Payot, 1959).

Более полная информация: *H. Müllerr-Karpe. Handbuch der Vorgeschichte*, vol. 1: Altsteinzeit (Münich, 1966); *Handbuch der Urgeschichte* (Bern and Münich, 1967), vol.I, ed. Karl J. Narr. Карл Happ дал превосходное резюме, дополненное обширной библиографией, в: Abriss der Vorgeschichte (Münich, 1957), pp. 8-41. См. также: *Karl Narr.* Urgeschichte der Kultur (Stuttgart, 1961); *F. Bordes.* Old Stone Age (N.Y., 1968); La préhistoire: Problèmes et tendances (Éditions du CNRS, P., 1968).

Анализ последних гипотез о происхождении языка и общества: *Frank B. Livingstone.* Genetics, Ecology and the Origins of Incest and Exogamy. — *CA,* 10 (February 1969): 45-61 (библиография, pp. 60-61). По вопросу о присхождении языка мы придерживаемся концепции, изложенной в: *Morris Swadesh.* The Origin and Diversification of Language (Chicago, 1971).

Карл Happ рассмотрел имеющиеся гипотезы о «гоминизации» приматов и попытался восстановить правдоподобный облик палеоантропов: Approaches to the Social Life of Earliest Man. — *Anthropos,* 57 (1962): 604-620; Das Individuum in der Urgeschichte: Möglichkeiten seiner Erfassung. — *Saeculum,* 23 (1972): 252-265.

О проблемах, связанных с заселением Америки: *E.F. Greenman.* The Upper Paleolithic and the New World. — *CA,* 4 (1963): 41-91; *Allan Bryan.* Early Man in America and the Late Pleistocene Chronology of Western Canada and Alaska. — ibid., 10 (1969): 339-365; *Jesse D. Jennings* and *Edward Norbeck.* eds. Prehistoric Man in the New World (Chicago, 1964); *Gordon R. Willey.* An Introduction to American Archaelogy (Englewood Clisqs, N.J., 1966), vol. 1, pp. 2-72 passim.

См. также: *Frederick D. McCarthy.* Recent Development and Problems in the Prehistory of Australia — *Paideuma* 14 (1968): 1-17; *Peter Bellwood.* The Prehistory of Oceania. — *CA,* 16 (1975): 9-28.

На протяжении десятков тысячелетий последовательность развития палеолитической культуры в Европе, Африке и Азии не изменялась. Такая же последовательность обнаружена в Австралии, в Северной и Южной Америке, хотя диапазон времени здесь был значительно *уже.* Относительно периода 20—10 тыс. лет до н. э. нельзя сказать, что какой-либо регион имел решающее технологическое преимущество перед другими. Разумеется, существовали вариации в конструкции

орудий труда, но эти вариации, возможно, отражали особенности их использования в местных условиях, а не технологический прогресс; ср.: *Marvin Harris.* Culture, Man, and Nature (N.Y., 1971), p. 69. Это *единство культур* палеолита является источником традиций для более поздних культур; кроме того, оно дает возможность сравнения с современными охотничьими обществами. Превосходный анализ пережитков палеолита в некоторых греческих мифах и обычаях см.: *Walter Burkert.* Homo Necans (Berlin, 1972). Об охотничьих культурах см. материалы коллоквиума: *Man the Hunter,* eds. Richard B. Lee et Irven Devore (Chicago, 1968).

2. Чтобы понять, почему ученые не решались признать наличие у палеоантропов последовательной и развитой религиозности, важно помнить, что во второй половине XIX в. термин «религия» применялся крайне ограниченно, в ходу же были разные уничижительные термины: магия, суеверие, дикость и пр. Некоторые авторы писали о племенах без религии, потому что не находили у них ничего похожего на многобожие и фетишистские системы. Несогласных обвиняли в идеализации палеоантропов, потому что религия понималась как идеологический комплекс, сравнимый с иудео-христианством, индуизмом или с пантеонами древнего Ближнего Востока.

Нет нужды перечислять все работы, посвященные доисторическим религиям; большинство представляет лишь библиографический интерес. Богатую документацию или интересные гипотезы см.: *T. Mainage.* Les religions de la préhistoire (P., 1921); *G. H. Luquet.* L'art et la religion des hommes fossiles (P., 1926); *C. Clemen.* Urgeschichtliche Religion, 2 vols. (Bonn, 1932-33); *E.O. James.* Prehistoric Religion (L. and N.Y., 1957). См. также: *Emmanuel Anati,* ed. Symposium international sur les religions de la préhistoire. — *Valcamonica,* 18-23 septembre 1972 (Brescia, 1975) и наши замечания в: *HP,* 16 (1976): 178-182.

Более пространное изложение см.: *Johannes Maringer.* The Gods of Prehistoric Man (N.Y., 1960); *Étienne Patte.* Les hommes préhistoriques et la religion (P., 1960); *André Leroi-Gourhan.* Les religions de la préhistoire: Paleolithique (P., 1964); *Carl J. Narr.* Kultur, Umwelt und Leiblichkeit der Eiszeitmenschen (Stuttgart, 1963); *idem.* Approaches to the Religion of Eariy Paleolithic Man. — *HR,* 4 (1964): 1-29; *idem.* Religion und Magie in der jüngsten Altsteinzeit. — *Handbuch der Urgeschichte* (1966), vol. 1, pp. 298-320. Критический обзор недавно опубликованных работ см.: *Karl Narr.* «Wege zum Verständnis prähistorischer Religionsformen». — *Kairos,* 3 (1963): 179-188.

Мифологии, возникшие вокруг изготовления орудий труда и оружия, изучены еще недостаточно. Мы анализировали символику и некоторые мифологические темы, связанные со стрелой в: Notes on the Symbolism of the Arrow. — *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough,* ed. Joseph Neusner (Leiden, 1968), pp. 463-475.

3. Существенные данные о погребениях эпохи палеолита изложены в: *J. Maringer.* The Gods of Prehistoric Man (N.Y., 1960), pp. 14-37, 74-89. Не устарела документация, имевшаяся до 1940 г. в: *E.O. James.* Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaelogy (L., 1957), pp. 17-34. См. также: *Grahame Clark.* The Stone Age Hunters (L., 1967), p. 41 sq. Критический взгляд см.: *Leroi-Gourhan.* Les religions de la préhistoire, pp. 37-64.

Более подробный анализ: *H. Breuil.* Pratiques religieuses chez les humanités quaternaires. — *Scienza e Civilitá* (1951): 45-75; *A.Glory and R. Robert.* Le culte des crânes humains aux époque préhistoriques. — *Bulletin de la Societe d'Anthropologie de P.* (1948), pp.114-33; *H.L. Movius, Jr.* The Mousterian Cave of Teshik-Tash Southeastern Uzbekistan, Central Asia. — *American School of Prehistoric Research,* 17 (1953): 11-71; *P. Wernert.* Cultes des crânes: Représentation des esprits des défunts et des ancêtres в: *M. Gorce et R. Mortier.* eds., L'histoire générale des religions (P., 1948), vol. I, pp.51-102.

О значении черепов, обнаруженных при раскопках в Чирчео: *A.C. Blanc.* I Paleantropi di Saccopastore e del Circeo. — *Quartär* (1942): 1-37.

Об эксплуатации золотоносных рудников в древней Южной Африке и в других местах: *Raymond A. Dart.* The Multimillennial Prehistory of Ochre Mining. — *NADA* (1967): 7-13; *idem.* The Birth of Symbology. — *African Studies,* 27 (1968): 15-27. Обе статьи содержат многочисленные библиографические ссылки.

О погребении в позе эмбриона: *G. van der Leeuw.* Das sogenannte Hokerbegräbnis und der ägyptische Tjknw. — *SMSR,* 14 (1938): 150-167.

4. Эмиль Бахлер сообщает о результатах своих раскопок: *Emil Bachler.* Das alpine Paläolithikum der Schweiz (Basel, 1940).

О других открытиях: *K. Hoermann.* Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken: Eine altpaläolithische Station (Nuremberg, 1933); *K. Ehrenberg.* Dreissig Jahre paläobiologischer Forschung in österreichischen Höhlen. — *Quartär* (1951): 93-108; *Ehrenberg.* Die paläontologische, prähistorische und paläoethnologische Bedeutung der Salzofenhöhle im Lichte der letzten Forschungen. — *Quartär* (1954): 19-58. См. также: *Lothar Zotz.* Die altsteinzeitliche Besiedlung der Alpen und deren geistigen und wirtschaftliche Hintergründe. — *Sitzungsberichte der Physikalischmedizinische Sozietät zu Erlangen,* 78 (1955-1957): 76-101, и особ. *Müller-Karpe.* Altsteinzeit, pp. 205, 224-226.

Сравнение с жертвоприношениями, характерными для некоторых народов Арктики: *A. Gahs.* Kopf- Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. — *Festschrift für P. W. Schmidt* (Vienna, 1928): 231-68. Со своей стороны, Вильгельм Шмидт возвращался к этой проблеме несколько раз. См.: Die älteste Opferstelle des altpaläolithischen Menschen in den Schweizer Alpen. — *Acta Pontificiae Academiae*

Scientiarum, 6 (Vatican City, 1942): 269-272; Das Primitialopfer in der Urkultur. — *Corona Amicorum: Festgabe für Emil Bächler (Saint* Gall, 1948): 81-92. См. также: *J. Maringer.* Das Blut in Kult und Glauben der vorgeschichtlichen Menschen. — *Anthropos,* 71 (1976): 226-253.

Интерпретацию россыпей костей см.: *Karl Meuli.* Griechische Opferbräuche. — *Phyllobolia für Peter von der Mühll* (Basel, 1945): 185-288, sp. pp. 283-287.

О проблеме «жертвоприношений» в палеолите: *Oswald Menghin.* Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum. — *Wiener Prähistorische Schrif,t* 13 (1926): 14-19; *H.C. Bandi.* Zur Frage eines Bären- oder Opferkultes im ausgehenden Altpaläolithikum der Alpinen Zone. — *Helvetia Antiqua, Festschrift Emil Vogt* (Zürich, 1966): 1-8; *S. Grodar.* Zur Frage der Höhlenbärenjagd und des Höhlenbärenkult in den paläolithischen Fundstellen Jugoslawien. — *Quartä,r* 9 (1957): 147-159; *W. Wust.* Die paläolithischen-ethnographischen Bärenriten und das Altindogermanische. — *Quartär,* 7-8 (1956): 154-165; *Mirko Malez.*Das Paläolithikum der Veternicahöhle und der Bärenkult. — *Quartär,* 10-11 (1958/59): 171-178. См. также: *I. Paulson.* Die rituelle Erhebungd des Bärenschädels bei arktischen und subarktischen Völke. — *Temenos,* 1 (1965):150-173.

Ф.Е. Коби высказал сомнение относительно существования россыпей черепов, а также медвежьего культа: *F.E. Koby.* L'ours de cavernes et les Paléolithiques. — *L'Anthropologie,* 55 (1951): 304-308; Les Paléolithiques ont-ils chassé l'ours des cavernes?— *Actes de la Societé Jurassienne d'émulation,* 57 (1953): 157-204); Grottes autrichiennes avec culte de l'ours? — *Bul. de la Préhist. française* 48 (1951): 8-9. Того же мнения придерживается Леруа-Гуран: *Leroi-Gourhan.* Les Religions de la préhistoire, p. 31 sq.

Более полное критическое обсуждение см.: *Johannes Maringer.* Die Opfer der paläolithischen Menschen. — *Anthropica* (St. Augustin bei Bonn, 1968): 249-271.

В. Копперс предложил несколько интересных этнологических параллелей: W. Koppers: Der Bärenkult in ethnologischer und prähistorischer Beleuchtung. — *Paleobiologica* (1933): 47-64; Künstlicher Zahnschift am Bären im Altpaläolithikum und bei den Ainu auf Sachalin. — *Quartär* (1938): 97-103. Анализ ритуалов см.: *Alexander Slawik.* Zum Problem des Bärenfestes der Ainu und Giliaken. — *Kultur und Sprache* (Vienna, 1952): 189-203.

Связи между медвежьим культом и шаманизмом в европейском палеолите исследовал Карл Happ: Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit Europas. — *Saeculum,* 10 (1959): 233-272.

О характерных верованиях охотников в то, что животные могут возрождаться из своих костей, см.: *Eliade.* Chamanisme, p. 139 sq. Запрет на ломку костей диких или домашних животных подверг анализу

в свете недавних исследований Джозеф Хеннингер: *Joseph Henninger.* Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens. — *Studia Ethnografica et Folkloristica in honorem Béla Gunda* (Debrecen, 1971): 673-702. Особого упоминания заслуживает статья: *I. Paulson.* Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasiatische Völker. — *Zeitschrift für Ethnologie,* 84 (1959): 270-292.

5. Существует обширная библиография научных трудов, посвященных пещерной и наскальной живописи и резьбе. См., в частности: *H. Breuil.* Quatre cent siècles d'art pariétal (Montignac, 1951) (англ. пер.: Four Hundred Centuries of Cave Art, trans. Mary Boyle ([Montignac, 1952]); *J. Maringer and H. Bandi.* Art in the Ice Age (L. 1953); *Paolo Graziosi.* Palaeolithic Art (L., 1952); *A. Leroi-Gourhan.* Préhistoire de l'art occidental (P., 1965) (англ. пер.: Treasures of Prehistoric Art [N.Y.. 1967]); *A. Laming.* Lascaux: Paintings and Engravings (Harmondsworth, Eng., 1959); *idem.* La signification de l'art rupestre paléolithique (P., 1962), с обширной критической библиографией; *R.F. Heizer and M.A. Baumhoff.* Prehistoric Rock Art of Nevada and Eastern California (Berkeley and Los Angeles, 1962); *Peter J. Ucko and Andrée Rosenfeld.* Palaeolithic Cave Art (N.Y., 1967). См. также: Simposio de arte rupestre, Barcelona, 1966 (опубл. в1968), особ. исследования: *P. Graziosi.* L'art paléo-épipaléolithique de la Province méditerranéenne et ses nouveaux documents d'Afrique du Nord et du Proche-Orient (p. 265 sq.), *Emmanuel Anati.* El arte rupestre galaico-português (p. 95 sq.), *Henri Lhote.* Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara (p. 273 sq.). Условия для обоснованного сравнения художественных созданий древней истории с тем, что создают народы, о которых есть этнологические данные, рассмотрены в: *Karl Narr.* Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen. — *Anthropos,* 50 (1955): 513-545; *idem*: Zum Sinngehalt der altsteinzeitlichen Höhlenbilder. — *Symbolon,* 2 (1974): 105-122. Марксистскую интерпретацию представил Г. Шаррьер: *G. Charrière.* Les significations des représentations érotiques dans les arts sauvages et préhistoriques (P., 1970).

Леруа-Гуран выделяет в палеолитическом искусстве — по стилистике и хронологии — пять периодов: 1) развитый мустьерский период (ок. 50 тыс. лет до н. э.), в котором засвидетельствованы кости и «каменные осколки с расположенными в определенном порядке насечками», но еще нет никаких фигурных изображений; 2) примитивный период (ориньякский, ок. 30 тыс. лет до н. э.), для которого характерны выгравированные или нарисованные на кусках известняка «очень абстрактные и очень грубые изображения, представляющие головы или передние части неопознаваемых животных, вперемежку с изображениями гениталий». Позднее (ок. 25-20 тыс. лет до н.э.) появились изображения человеческих фигур, выполненные с очень сход-

ной стилизацией: «центральная часть тела огромна по сравнению с головой и конечностями, что дало повод выдвинуть идею об особой тучности палеолитических женщин»; 3) архаический период (поздний солютрейский, ок. 30-25 тыс. лет до н.э.), представленный несколькими весьма важными раскопами (Ласко, Ла Пасьега): «техническое мастерство теперь уже вполне развитое, и рисунки, скульптуры или резьба по камню демонстрируют чрезвычайно высокое качество исполнения»; 4) классический период (мадленский, ок. 15-11 тыс. лет до н.э.), когда географическое распространение декорированных пещер достигло максимума; заметно возросла реалистичность изображений; 5) поздний период (поздний мадленский, ок. 10 тыс. лет до н.э.), когда пещеры больше не декорировались, и центральной темой искусства стало движение: «фигуры утратили последние черты древней стилизации, животные изображались реалистично, с поразительной точностью воспроизведения форм и движений. Такое искусство теперь распространяется в северном направлении — к Великобритании, Бельгии, Швейцарии. Около 9 тыс. лет до н.э. внезапным упадком заканчивается верхний палеолит; немногие образцы, относящиеся к концу мадленской эпохи, возвращаются к грубости и схематизму» (Les religions de la préhistoire, pp. 87-88).

В «Simposio de arte rupestre» включены две статьи Анри Лота, критикующие метод Леруа-Гурана и Ламинга: Henri Lhote. La plaquette dite de "La Femme au Renne", de Laugerie-Basse, et son interprétation zoologique (pp. 79-97); Le bison gravé de Ségriés, Moustiers-Ste-Marie (pp. 99-108). Критику интерпретации Леруа-Гурана см.: *Ucko and Rosenfeld.* Palaeolithic Cave Art, pp.195-221.

Обоснованные суждения о символизме доисторического искусства и его стилистических выражениях см.: *Herbert Kühn.* Das Symbol in der Vorzeit Europas. — *Symbolon,* 2 (1961): 160-84, и *Walther Matthes.* Die Darstellung von Tier und Mensch in der Plastik des älteren Paläolithikum. — ibid., 4 (1964): 244-276. Публикации А. Бегуана (H. Bégouen), Н. Кастере (N. Casteret), и Ж. Шаре (J. Charet) обсуждаются в: *Ucko and Rosenfeld.* Palaeolitic Cave Art, pp. 188-198, 177-178.

Гравированный сколок из Лурда воспроизведен в: *Maringer.* The Gods of Prehistoric Man, fig. 27. Сцену, выгравированную на кости из пещеры Ла Ваш (Арьеж), предлагается интерпретировать как изображение посвятительной церемонии; см.: *Louis-René Nougier et Romain Robert.* Scène d'initiation de la grotte de la Vache a Alliat (Ariège). — *Bulletin de la Societé de l'Ariège,* 23 (1968): 13-98. Четкую репродукцию см.: *Alexander Marshak.* The Roots of Civilization (N.Y., 1972), p. 275. fig. 154.

Хорст Кирхнер предложил шаманистскую интерпретацию живописи знаменитой пещеры в Ласко: *Horst Kirchner.* Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus. — *Anthropos,* 47 (1952):

244-286. Эта интерпретация была принята Карлом Нарром: *Karl Narr.* Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit Europas. — *Saeculum,* 10 (1959): 233-272, особ. p. 271. См. также: *Eliade.* Chamanisme, p. 390 sq.; *A. Marshak.* The Roots of Civilization, p. 277 sq.

Дж. Маккей дал такую же интерпретацию «Великого Волшебника» из пещеры Трех братьев в: *J. Makkay.* An Important Proof to the Prehistory of Shamanism. — *Alba Regia,* 2/3 (Székesfehérvár, 1963): 5-10.

См. также: *E. Burgstaller.* Schamanistische Motive unter den Felsbilder in den österreichischen Alpenländern. — *Forschungen und Fortschritt,* 41 (1967): 105-110, 144-158; *H. Miyakawa und A. Kollantz.* Zur Ur- und Vorgeschichte des Schamanismus. — *Zeitschrift für Ethnologie,* 91 (1960); 161-93 (полезная документация по Японии).

6. О женских статуэтках см. документацию, собранную в: *E.Saccasyn-Della Santa.* Les figures humaines du paléolithique supérieur eurasiatique (Antwerpen, 1947); ее дополняют последующие открытия, представленные в библиографии К.Нарром. — *Antaics,* 2 (I960): 155, n. 2. Об их интепретации см.: *F. Hančar.* Zum Problem der Venusstatuetten im eurasiatischen Jungpaläolithikum. — *Prähistorische Zeitschrift* 30/31 39/40): 85-156; *Karl J. Narr.* Weibliche Symbol-Plastik der älteren Steinzeit. — *Antaios, 2* (I960): 131-157; Karl Jettmar в: *I. Paulson, A. Hultkrantz et K. Jettmar.* Les religions arctiques et finnoises (перев. на франц. 1965), pp. 292-299 (кратко описываются раскопки Герасимова в Мальте). См. также: *J. Maringer.* The Gods of Prehistoric Man, p. 153 sq.; *A. Leroi-Gourhan.* Les religions de la préhistoire, p. 87 sq. Этот род статуэток («малая пластика», по терминологии Нарра) появился, как полагают, в результате влияний, пришедших с восточного Средиземноморья; довольно-таки натуралистический стиль преобладал во франко-кантабрийском регионе, в то время как геометрическая схематичность стала правилом на востоке и северо-востоке. Но теперь считают, что поздний палеолит в Сибири испытывал влияния культур Монголии и Юго-Восточной Азии; см.: *K. Jettmar.* Les religions arctiques et finnoises, p. 292.

Интерпретация Леруа-Гурана была подвергнута критике в: *Ucko and Rosenfeld.* Palaeolithic Cave Art, p. 195 sq., и в: *Henri Lhote.* La Plaquette dite de "La Femme au Renne". — *Simposio de arte rupestre*: 80-97 (ср. ibid., pp. 98-108, критические замечания Мэнинга (Maning).

О так называемом рентгеновском стиле и его отношению к шаманизму: *Ireas Lommel.* Shamanism: The Beginnings of Art (N.Y. and Toronto), p. 129 sq. Книга обсуждалась несколькими авторами в: *Current Anthropology* 11 (1970): 39-48.

7. Александр Маршак впервые представил свое открытие в: Lunar Notation on Upper Paleolithic Remains. — *Scientia,* 146 (1964): 743-745. За этой заметкой последовала серия более детализированных сообщений: New Techniques in the Analysis and Interpretation of Mesolithic

Notations and Symbolic Art.— *Actes du Symposium international,* ed. Emmanuel Anati (Valcamonica, 1970): 479-494; Notations dans les gravures du paléolithique supérieur: Nouvelles méthodes d'analyse. — *Mémoire no. 8, Institut de préhistoire de l'Université de Bordeaux* (Bordeaux, 1970); Le bâton de commandement de Montgandier (Charente): Réexamen au microscope et interprétation nouvelle. — *L'Anthropologie,* 74 (l 970): 321-352; Cognitive Aspects of Upper Paleolithic Notation and Symbol. — *Scientia,* 178 (l972): 817-828. Результаты этих изысканий изложены в кн.: *Alexander Marshak.* The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol, and Notation (N.Y., 1972); ср. нашу рецензию: On Prehistoric Religions. — *HR* ,14 (1974): pp. 140-147, особ. pp. 140-143.

Исследование «The Meander as a System: The Analysis and Recognition of Iconographic Units in Upper Paleolithic Compositions» было представлено на коллоквиуме Австралийского Института аборигенных исследований (Канберра, май 1974 г.). Автор любезно предоставил нам рукопись этой значительной работы.

О сравнительном изучении хороводов см.: *Evel Gasparini.* La danza circolare degli Slavi. — *Ricerche Slavistiche,* 1 (1952): 67-92; *idem.* Il Matriarcato Slavo: Antropologia Culturale dei Protoslavi (Florence, 1973), p. 665 sq.; ср. нашу рецензию. — *HR,* 14 (1974): 74-78.

Тайный миф пастухов пеул, сообщенный Амаду Хампате Ва (который сам вступил в их сообщество), был опубликован Ж. Дитерлен (Germaine Dieterlen). — *Koumen, Cahiers de l'Homme* (P., 1961); на базе этого мифа Анри Лоту удалось интерпретировать некоторые наскальные рисунки Хоггара и Тассили: *Henry Lhote.* Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara. — *Simposio de Arte Rupestre*: 273-290, особ. p. 282 sq.

Г.фон Зикард полагает, что африканское божество Луве все еще отражает веру евро-африканских охотников, живших до VIII тысячелетия до н.э., в Верховного Бога; см.: *H. von Sicard.* Luwe und verwandte mythische Gestalten. — *Anthropos,* 63/64 (1968/69): 665-737, особ. p.720 sq.

Мифы о «космогоническом погружении» выявлены в Восточной Европе, в Центральной и Северной Азии, в аборигенной (доарийской) Индии, в Индонезии, в Северной Америке. См.: *Eliade.* Zalmoxis, chap. 3, pp. 81-130.

Статья *W. Gaerte.* Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme.— *Anthropos,* 9 (1914): 956-979, устарела, но еще может быть полезна благодаря имеющемуся в ней иконографическому материалу.

Бенджамин Рэй дал блестящий анализ магико-религиозной силы слова у динка и догонов: *Benjamin Ray.* "Performative Utterances" in African Rituals. — *HR,* 13 (1973): 16-35. (Термин «performative

utterances» принадлежит английскому философу Дж.Л. Остину (J.L. Austin).

8. А Руст (A. Rust) опубликовал ряд трудов о раскопках, производимых в течение сорока лет в Мейендорофе, Штелльморе и Аренсбурге-Хопфенбахе; наиболее значительны: *A. Rust.* Die alt-und mittlesteinzeitlichen Funde von Stellmoor (Neumünster in Holstein, 1934); Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meiendorf (Neumünster, 1937); Die Jungpaläolithischen Zeltanlagen von Ahrensburg (1958); Vor 20.000 Jahren (Neumünster, 1962).

О религиозном значении этих открытий: *A. Rust.* Neue endglaziale Funde von kultische-religiöser Bedeutung. — *Ur-Schweiz,* 12 (1948): 68-71; *A. Rust.* Eine endpaläolitische hölzerne Götzenfigur aus Ahrensburg. — *Rom. Germ. Kom. d. deutsch. Arch. Inst.* (Berlin, 1958): 25-26; *H. Pohlhausen.* Zum Motiv der Rentierversenkung der Hamburger und Ahrensburger Stufe des niederdeutschen Flachlandmagdalenien. — *Anthropos,* 48 (1 953): 987-90; *H. Müller-Karpe. Handbuch der Vorgeschichte,* vol. 1, p. 225; vol. 2, p.496 (no. 347); *J. Maringer.* Die Opfer der paläolithischen Menschen. — *Anthropica* (St. Augustin bei Bonn), 1968, pp. 249-272, особ. 266-270.

О жертвоприношениях путем погружения в воду: *Alois Closs.* Das Versenkungsopfer. — *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* 9 (1 952): 66-107.

О проблеме религиозного значения наскального искусства восточной Испании: *H. Obermaier.* Fossil Man in Spain (New Haven, 1924); *J. Maringer.* The Gods of Prehistoric Man, pp. 176-86.

9. Самое лучшее и наиболее полное рассмотрение проблемы доисторического искусства Палестины см.: *J. Perrot.* Préhistoire palestinienne — *Dictionnaire de la Bible,* vol. 8, supplément (1968), cols. 286-446. См. также: *R. de Vaux.* Histoire ancienne d'Israël (P., 1971), vol. 1, pp. 41-59. О натуфийской культуре см.: *D.A.E. Garrod.* The Natufian Culture: The Life and Economy of a Mesolithic People in the Near East. — *Proceedings of the British Academy,* 43 (1957): 211-27; *E. Anati.* Palestine before the Hebrews (N.Y., 1963), pp. 146-78; *H. Müller-Karpe. Handbuch der Vorgeschichte,* vol. 2: *Jungsteinzeit* (Münich, 1968), pp. 73 sq. О натуфийской религии: *Jacques Cauvin.* Religions néolithiques de Syro-Palestine (P., 1972), pp. 19-31.

О религиозном значении черепов и о ритуальном каннибализме: *H. Müller-Karpe. Handbuch,* vol. 1, pp. 239 sq.; *Walter Dostal.* Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten Bodenbauer Vorderasiens. — *Archiv für Völkerkunde,* 12(1957): pp. 53-109, особ. pp. 75-76 (с библиографией); *R.B. Onians.* The Origins of European Thought (Cambridge, 1951; 2d ed. 1954), pp. 107 sq., 530 sq.

10. О ритуальной охоте в Африке: *Helmut Straube.* Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker (Wiesbaden, 1955), pp.

83 sq., 198 sq. passim. О сходстве технических приемов войны и охоты у ассирийцев, иранцев и тюрко-монголов: *Karl Meuli.* Ein altpersischer Kriegsbrauch. — Weltöstliche Abhandlungen: Festschrift für Rudolph Tchudi (Wiesbaden, 1954): 63-86.

Добавим, что охота дала повод для появления других тем в мифологии и фольклоре. Вот лишь один пример: погоня за оленем приводит героя в мир чар и магии, или же охотник в конце концов встречает Христа или Бодхисатву и т.д.; ср. *Eliade.* Zalmoxis, pp. 131-161. Во многих мифах о завоевании территории, основании города, переправе через реку или болото именно животное помогает найти выход из кажущейся безнадежной ситуации; см.: *Eliade.* Zalmoxis, pp. 135 sq., 160.

11. О культивации растений и приручении животных: *Müller-Karpe. Handbuch der Vorgeschichte,* vol. 2, pp. 240-56; *Peter J. Ucko and G.W. Dimbley.* eds., The Domestication and Exploitation of Plants and Animals (Chicago, 1969); *Garry A. Wright.* Origins of Food Production in South-western Asia: A Survey of Ideas. — *Current Anthropology,* 12 (October-December, 1971): 447-479.

Для сравнительного изучения см.: *F. Herrmann.* Die Entwicklung des Pflanzenanbaues als ethnologisches Problem. — *Studium Generale,* 11 (1958): 352-363; *Herrmann.* Die religiösgeistige Welt des Bauerntums in etnologischer Sicht. — ibid: 434-441.

Роберт Брейдвуд различает четыре фазы первобытной земледельческой деятельности: примитивная культивация, осуществляемая жителями деревень («простейшее земледелие»), земледелие в постоянных деревнях («оседлое земледелие»), начальная культивация и, наконец, интенсивное сельское хозяйство; см.: *R. Braidwood and L. Braidwood.* Earliest Village Communities of South West Asia. — *Journal of Worid History,* 1 (1953): 278-310; *R. Braidwood.* Near Eastern Prehistory: The Swing from Food-Gathering Cultures to Village-Farming Communities is Still Imperfectly Understood.— *Science,* 127 (1958): 1419-1430; ср. *R. Braidwood.* Prelude to Civilization. — *City Invincible: A Symposium on Urbanization Cultural Development in the Ancient Near East,* ed. Carl H. Kraeling and Robert M. Adams (Chicago, 1960), pp. 297-313; *Carl O. Sauer.* Agricultural Origins and Dispersals (N.Y., 1952); *Edgar Anderson.* Plants, Man, and Life (Boston, 1952).

О мифах типа Хаинувеле и их религиозном и культурном значении см.: *A.E. Jensen.* Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur (Stuttgart, 1948), p. 35 sq.; *Jensen.* Myth and Cult among Primitive Peoples (English trans., Chicago, 1963), [German ed., Wiesbaden, 1950]), p.166 sq.; *Carl A. Schmilz.* Die Problematik der Mythologeme Hainuwele und Prometheus. — *Anthropos,* 55 (1960): 215-238; *Eliade.* Aspects du mythe, p. 132 sq.; *T. Mabuchi.* Tales concerning the Origin of Grain in the Insular Areas of Eastern-Southeastern Asia. — *Asian Folklore Studies,* 23 (1964):

1-92; *Atsuhiko Yoshida*. Les excrétions de la Déesse et l'origine de l'agriculture. — *Annales,* 21 (July-August 1966): 717-728.

Илеана Хираси (Ileana Chirasi) выявила в греческой мифологии некоторые мифо-ритуальные комплексы типа Хаинувеле, которые могут относиться к дозлаковой фазе: Elementi di culture precereali nei miti e riti greci (Rome, 1968).

Как полагает немецкий этнолог Кунц Диттмер (Kunz Dittmer), возделывание корнеплодов и луковичных культур началось уже в Юго-Восточной Азии в эпоху верхнего палеолита. На женщинах лежали обязанности посева, а также уборки урожая, они плели корзины, а позднее изготовляли глиняные предметы. Впоследствии возделанные поля стали собственностью женщин. Супруг приходил жить в дом своей жены, а наследование было матрилинейным. Мужчина, в дополнение к охоте и рыболовству, выполнял задачу по расчистке поля. Этот тип цивилизации, который Диттмер определяет, как сочетание охоты и выращивания растений (охотник-земледелец), распространился на Тропическую Африку, Меланезию и на Северную и Южную Америки.

Позднее, в Юго-Восточной Азии появилась культура корнеплодов, а также садоводство; в тот же период произошло одомашнивание свиней и птицы. Эта цивилизация характеризуется организацией матриархального типа, существованием мужских тайных обществ (чтобы вселять страх в женщин), делением на возрастные группы, экономической и религиозной значимостью женщин, лунной мифологией, оргиастическими культами плодородия, охотой за головами и культом черепов. Регенерация жизни достигалась человеческими жертвоприношениями. Культ предков обосновывался их ролью в наращивании плодородия. Другие характерные элементы: шаманизм и развитие искусства (музыка, культовая драма, маски тайных обществ, пластические изображения предков). Этот тип цивилизации (или культурный круг) был распространен в Юго-Восточной Азии уже в мезолитический период (его можно найти и сегодня у некоторых «примитивных» народов Внешней Индии и Индокитая), в Экваториальной Африке и на островах Тихого океана, за исключением Полинезии.

Диттмер объясняет культивацию злаков, как «эрзац» вегекультуры, по необходимости распространенной в степные зоны. Она началась в Индии, с наиболее древнего злака — проса. Из Индии новая техника культивации распространилась в Западную Азию, где были освоены некоторые виды диких злаковых. Диттмер различает два специфических цикла в культивации злаковых культур: а) культивация экстенсивного типа в регионах, где выпадает достаточное количество осадков и б) интенсивная культивация, т.е. использование террас, ирригации и огородничества. Каждый из этих циклов имеет свои соответствующие социологические, экономические и религиозные струк-

туры (см.: *Kunz Dittmer.* Allgemeine Völkerkunde [Braunschweig, 1954], pp. 163-90).

Х. Бауманн, наоборот, полагает, что культивация корнеплодов стала результатом имитации и реадаптации техники культивации злаковых культур: *H.Baumann.* Das doppelte Geschlecht (Berlin, 1955), p. 289 sq.

12. О мистическом эквиваленте «женщина — возделанная почва»: *Eliade.* Patterns in comparative religion. N.Y., 1958, pp. 239-64, 331-366;*[111] *Eliade.* Mythes, rêves et mystères, (1957), pp. 206-253.

Возражения против поспешных обобщений Альберта Дитриха (Albert Dieterich. Mutter Erde, 3 ed., Berlin, 1925), см.: *Olof Pettersson.* Mother Earth: An Analysis of the Mother-Earth (Lund, 1967). Ср.: *P.J.Ucko.* Anthropomorphic Figurines (L., 1968); *Andrew Fleming.* The Myth of the Mother-Goddess. — *World Archaeology,* 1 (1969): 247-261.

О партеногенезе греческих и средиземноморских богинь см.: *Uberto Pestalozza.* Religione mediterranea: Vechi e nuovi studi (Milan,1951), p. 191 sq.

О периодическом обновлении мира: *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour, p. 65 sq.;*[112] Aspects du mythe, p. 54 sq.

О символизме Космического Древа см. документы и библиографию в: *Eliade.* Chamanisme, pp. 49 sq., 145 sq., 163 sq., 227 sq.

О циркулярном времени и космическом цикле: *Eliade.*, Le Mythe de l'éternel retour, p. 65 sq.

О религиозной оценке пространства: *Eliade.* Очерки сравнительного религиоведения, p. 337 и сл.

О символизме жилищ в неолитической культуре Янцзы: *R. A. Stein.* Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient. — *Arts Asiatiques,* 4 (1 957): 177 sq.; см. также: *Eliade.* Chamanisme, p. 213 sq.

О классификации и ритуальной дихотомии, о различных типах антагонизма и противоположностей: *Eliade.* La Nostalgie des Origines (1971), pp. 249-336.

13. Об археологических свидетельствах из Иерихона и их интерпретации: *Kathleen Kenyon.* Digging Up Jericho (L., 1957); *K. Kenyon.* Archaeology in the Holy Land (L., 1960); *J. Garstang and J.B.E. Garstang.* The Story of Jericho (L., 1948); *E. Anati.* Palestine before the Hebrews, p. 273 sq.; *R. de Vaux.* Histoire ancienne d'Israël, p. 41 sq.

О неолитических религиях Сирии и Палестины: *J. Cauvin.* Religions néolithiques de Syro-Palestine, p. 43 sq. (раскопки в Иерихоне, Мунхате, Бейдхе, Телль-Рамаде), p. 67 sq. (о раскопках в Рас-Шамре, Библосе и т.д.); см. также: *Müller-Karpe. —Handbuch der Vorgeschichte,* vol. 2, pp. 335 sq., 349 sq.

Мелларт считает, что докерамическая культура Иерихона (фаза В. 6500-5500 лет до н.э.) развилась из хаджиларской культуры (7000-6000 лет до н.э.); *Mellaart.* Hacilar: A Neolithic Village Site. — *Scientific*

American, 205 (August, 1961): 90. Но в своей книге «Earliest Civilization of the Near East» (L. and N.Y., 1965), p. 45, он приводит новые радиокарбонные датировки для Иерихона (фаза B): 6968 и 6918 гг. до н.э.); иными словами, обе культуры существовали одновременно.

Чатал Хююк — самый крупный неолитический город на Ближнем Востоке. Хотя и не полностью раскопанный (на одну четверть в 1965 г.), он свидетельствовал об удивительно высоком уровне цивилизации: развитое земледелие (несколько сортов зерновых и овощей), скотоводство, торговля и множество богато украшенных храмов. См.: *James Mellaart.* Çatal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia (N.Y., 1967). См. также: *Walter Dostal.* Zum Problem der Stadt- und Hochkultur im Vorderen Orient: Ethnologische Marginalien. — *Anthropos,* 63 (1968): 227-260.

Существенную библиографию о Телль-Халафе см: *Müller-Karpe.* — *Handbuch,* vol. 2, pp. 59 sq., 427-28.

Об обейдской культуре: Müller-Karpe, ibid., pp. 61 sq., 339, 351, 423 (библиография раскопок); 425 sq. (Белый храм, зиккурат). Ср. *M.E.L. Mallowan.* Early Mesopotamia and Iran (1965), pp.36 sq.

В этой связи заслуживает упоминания и другое святилище — Храм Глаз, раскопанный Малоуэном в Браке, в долине Хабура (1000 км к северу от Урука) и датированный им ок. 3000 г. до н.э. Среди находок было несколько тысяч «идолов» из черного и белого алебастра, имеющих пару или несколько пар глаз. Как полагает Маллоуэн, они представляют собой *ex-voto,* пожертвованные всевидящей богине, покровительнице города; см.: *M.E.L. Mallowan.* Early Mesopotamia p. 48 sq. и илл. pp. 38-40. Храм был посвящен богине Инанне. О.Дж.С. Крофорд изучил распространение этого иконографического типа вплоть до Англии и Ирландии, но некоторые из его примеров выглядят неубедительными. См.: *O.G.S. Crawford.* The Eye Goddess (1957).

Религиозный символизм статуэток и других объектов, относящихся к доистории Месопотамии изучен в: *B. L. Goff.* Symbols of Prehistoric Mesopotamia (New Haven and L., 1963); см. особ.: pp. 10-48 (Халафская и Обейдская культуры) и илл. pp.58-234.

14. О древнейшей европейской цивилизации: *Marija Gimbutas.* Old Europe, c. 7000-3000 B.C.: The Earliest European Civilization before the Infiltration of the Indo-European Peoples. — *Journal of Indo-European Studies,* 1(1973): 1-20.

О религиозных идеях и культах: *Marija Gimbutas.* The Gods am Goddesses of Old Europe, 7000-3500 B.C.: Myths, Legends and Cult Images. (Berkeley and Los Angeles, 1974); *J. Maringer.* Priests and Priestesses in historic Europe. — *HR,* 17 (1977): 101-120.

О святилище в Кэсчьоареле см.: *Viadimir Dumitrescu.* Edifice destiné au culte découvert dans la couche Boian-Spanţov de la Station-tell de la Căscioarele. — *Dacia,* N.S.14 (1970): 5-24.

15. Об открытии металлов и развитии металлургической техники см.: *T. A. Rickard.* Man and Metals: A History of Mining in Relation to the Development of Civilization (N.Y., 1932); *R.L. Forbes.* Metallurgy in Antiquity (Leiden, 1950); *Charles Singer, B. J. Holmyard, and A. R. Hall.* A History of Technology (Oxford, 1955), vol. 1. См. библиографию в: *Eliade.* Forgerons et Alchimistes (P., 1956), pp. 186-187; The Forge and the Crucible: A Postscript. — *HR,* 8 [1968]: 74-88), p. 77.

О горняках и кузнецах: *Eliade.* Forgerons et Alchimistes, pp. 57-88; A Postscript, pp. 78-80. См.: М.Элиаде. Азиатская алхимия. М., 1998. О божественных кузнецах и культурных героях ср. ibid., pp. 89-112. О началах алхимии: A.*M. Leicester.* The Historical Background of Chemistry (N.Y., 1956), vol.1; *I.R. Partington.* History of Chemistry (L., 1961), vol. 1; *Alien G. Debus.* The Significance of the History of Early Chemistry. — *Cahiers d'histoire mondiale,* 9 (1965): 39-58; *Robert P. Multhauf.* Origins of Chemistry (L., 1966).

16. Для общего ознакомления с шумерской историей, культурой и религией см.: *A. Parrot.* Sumer (P., 1952) и особ. сл. труды: *S.N. Kramer.* The Sumerians: Their History, Culture, and Character (Chicago, 1963); From the Tablets of Sumer (Indian Hills, 1956), переизд. под заглавием: History Begins at Sumer (N.Y., 1959); *[113] Mythology of Sumer and Akkad. — S.N. Kramer, ed. *Mythologies of Ancient World* (N.Y., 1961), pp. 93-137;*[114] Sumerian Mythology (Philadelphia, 1944; rev. ed., 1961). Все эти работы содержат многочисленные и почти полные переводы шумерских текстов. См. также: *Adam Falkenstein and W. von Soden.* Sumerische und akkadische Hymnen und Gebeten (Zürich, 1953); *G.R. Castellino.* Mitologia sumero-accadica (Turin, 1967). Монография: *Charles F. Jean.* La religion sumérienne (P.,1931) все еще полезна. Достойный внимания свод представлен в: *Raymond Jestin.* La religion sumérienne. — Histoire des religions, ed. Henri Charles Puech (P., 1970), vol. 1, pp. 154-202. См. также: *Thorkild Jacobsen.* Formative Tendencies in Sumerian Religion — Ernest Wright, ed. The Bible and the Ancient Near East (N.Y., 1961), pp. 267-278; *T. Jacobsen.* Early Mesopotamian Religion: The Central Concerns.— *Proc. Amer. Philos. Soc.,* 107 (1963): 473-484.*[115]

Анализ шумерской религии вместе с аккадской: *Edouard Dhorme.* Les religions de Babylonie et d'Assyrie, coll. Mana (P., 1954), pp. 1-330 (богатая критическая библиография). См. также: *V. Christian.* Die Herkunft der Sumerer. — *Sitzungsberichte der Akademie in Wien,* 236, no. 1 (1961); *A. Falkenstein.* La cité-temple sumérienne. — *Cahiers d'histoire mondiale,* 1 (1954): 784-814; *F.R. Kraus.* Le rôle des temples depuis la troisieme dynastie d'Urjusqu'à la première dynastie de Babylone. — ibid., pp. 518-45; *A. Sjöberg and E. Bergmann.* Sumerian Temple Hymns (1969). См. также: *J. van Dijk.* Les contacts ethniques dans la Mésopotamie les

syncrétismes de la religion sumérienne. — Syncretism, ed. by Sven S. Hartman (Stockholm, 1969), pp. 171-206.

Еще в 1944 г. Б. Ландсбергер показал, что шумерская терминология культуры (т.е. слова, связанные с земледелием, металлургией, торговлей), как и названия рек и городов, имеют дошумерское происхождение. Ср.: *Kramer.* The Sumerians, p. 41 sq.

Прежде чем поселиться в нижней Месопотамии, все шумеры почитали одних и тех же богов; среди наиболее значительных были: Ан, Энлиль, Энки, Инанна. Но позднее каждый имел своего покровителя: например, Энлиль был богом Ниппура, Энки правил в Эриду, Инанна — в Уре и т.д.

Миф о Тильмуне был переведен Крамером в: *ANET,* pp. 34-41 и в: From the Tablets of Sumer, pp. 169-175; Морисом Ламбертом: Maurice Lambert. La naissance du monde à Sumer. — *Naissance du Monde: Sources orientales* (P., 1959), vol. 1, p. 103 sq.; Кастеллино в: Mitologia sumero-accadica, p. 50 sq.

О боге Ане: *Dhorme.* Religions, pp. 22-26, 45-48; см. также: *D. O. Edzard.* Die Mythologie der Sumerer und Akkader. — *WdM,* vol. 1, pp. 40-41.

О боге Энки: *Dhorme.* Religions, pp. 31-38, 50-51; *J. Bottéro.* Les divinités sémitiques en Mésopotamie ancienne. — *Studi Semitici,* 1 (Rome, 1958): 17-63, особ. 36-38.

17. Для сопоставления мифов о сотворении человека см.: *Theodor Gaster.* Myth, Legend and Custom in the Old Testament (N.Y., 1969), p. 8 sq. Месопотамские тексты переведены в: *Alexander Heidel.* The Babylonian Genesis (Chicago, 1942), pp. 62-73.

В соответствии с преданием, рассказанным Беросом (III в. до н.э.), Бел (=Мардук) приказал богам отрезать его голову и сделать человека из земли, смешанной с его кровью. Если верить этому преданию, тело человека сотворено из божественной и демонической субстанции (ибо земля происходит от Тиамат).

В мифе, известном под названием «Создание лопаты», Энлиль отделяет Небо от Земли для того, чтобы люди «могли появляться из почвы»; перевод: *Castellino.* Mitologia sumero-accadica, p. 55 sq.

О значении термина *me*: *B. Landsberger.* — *Islamica,* 2 (1926): 369; *T. Jacobsen.* — *JNES,* 5 (1946): 139, n. 20; *J. van Dijk.* La sagesse suméro-akkadienne (Leiden, 1953), p. 19; и *K. Oberhuber.* Der numinose Begriff *ME* in Sumerischen (Innsbruck, 1963). См. также: *Yvonne Rosengarten.* Sumer et le sacré: Le jeu des prescriptions (*me*), des dieux, et des destins (P., 1977).

Об обряде священного брака верховного бога с Инанной: S.*N. Kramer.* The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer (Bloomington, Ind., 1969); *idem.* Le Rite du Mariage sacré Dumuzi-Inanna. — *RHR,* 181 (1972): 121-146.

О концепции небесных образцов городов и храмов: *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour (1949), p. 17 sq.

Значимость «царского списка» показана в: *Thorkild Jacobsen.* The Sumerian King List (Chicago, 1939). Новый перевод предоставлен Крамером: The Sumerians, pp. 328-31. Предание, согласно которому древнейшие цари спускались с неба и восходили туда после смерти, сохранилась в Тибете: цари использовали чудесную веревку; ср. некоторые примеры в: *Eliade.* Méphistophélès et l'Androgyne, pp. 208-209; см.: Мефистофель и андрогин. — М.Элиаде. Азиатская алхимия. М., 1998, p.324 и сл.*[116] См. также: *Erik Haarth.* The Yar-Lum Dynasty (Copenhagen, 1969), p. 138 sq. Миф о царе-мессии, спускающемся с небес, станет очень популярным в эллинский период.

18. Существенную библиографию мифа о потопе см.: *T. Gaster.* Myth, Legend, and Custom, p. 353, дополненная библиография в кн.: *Eliade.* Aspects du mythe, p. 71 sq.

Шумерийские фрагменты были переведены Крамером: *ANET,* pp. 42-43.

О потопе в «Эпосе о Гильгамеше»: *Alexander Heidel.* The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels (Chicago, 1946). p. 224 sq.; *A. Schott and W. von Soden.* Das Gilgamesch-Epos (Stuttgart, 1958), pp. 86-99; *W.G. Lambert.* — *JSS,* 5 (I960): 113-123; *E. Sollberger.* The Babylonian Legend of the Flood (L., 1962); *Ruth E. Simeons-Vermeer.* The Mesopotamian Flood-Stories: A Comparison and Interpretation. — *Numen,* 21 (1974): 17-34. О версии, данной Беросом, см.: *P. Schnabel.* Berossus und die hellenistische Literatur (1923), p. 164 sq.; *A. Heidel.* The Gilgamesh Epic, p. 116 sq.

Как говорится в одном из фрагментов «Эпоса о Гильгамеше» (табл. XI, строка 14), «великие боги замыслили в сердце своем учинить потоп». Из слов Эйа, обращенных к Энлилю (XI, 179 sq.), можно понять, что грешники существовали, но никаких подробностей не приводится. Фрагмент из произведения, известного как «Эпос об Атрахасисе», объясняет, что гнев Энлиля был вызван гвалтом людей, «которые стали процветать»; ср.: *Heidel.* The Gilgamesh Epic, pp. 107 et 225 sq. В соответствии с недавно опубликованными текстами, потоп рассматривался как божье наказание: люди восстали против своей участи, заключавшейся в том, чтобы служить богам своим трудом и поклонением; ср. *G. Pettinato.* Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut. — *Orientalia,* n.s. 37 (1968): 156-200; *G. Lambert.* Atrahasis: The Story of the Flood (Oxford, 1969).

19. Об Инанне существует обширная библиография; существенные работы отмечены E.O. Эдзардом (E.O. Edzard) в: *WdM,* vol. 1, pp. 81-89. См. также: *W.W. Hallo and J. van Dijk.* The Exaltation of Inanna (New Haven and L., 1968); *Wolfgang Heick.* Betrachtungen zur Grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten (Munich, 1971), pp. 71-89; и труды

С.Н.Крамера: *S.N.Kramer.* The Sacred Marriage Rite (1969); Le Rite du Mariage sacré Dumuzi-Inanna. — *RHR,* 181 (1972): 121-146.

Об Иштар как гермафродите: *J. Bottéro.* Les divinités sémitiques. — *Studi Semitici,* 1 (1958): 40 sq. Об Иштар как богине войны: *M. T. Barrelet.* Les déesses armées et ailées: Inanna-Ishtar. — *Syria,* 32 (1955): 222-260.

О Думузи-Таммузи см. библиографию в: *WdM,* vol. 1, pp. 51-53. Наиболее важные из включенных в нее работ: *Louis van den Berghe.* Réflexions critiques sur la nature de Dumuzi-Tammuz. — *La Nouvelle,* 6 (1954): 298-321; T. *Jacobsen.* Toward the Image of Tammuz. — *HR,* 1 (1961): 189-213; и *O.R. Gurney.* Tammuz Reconsidered: Some Recent Developments. — *JSS,* 7 (1962): 147-160.

О роли Гештинанны в возвращении Думузи: A. Falkenstein в: *Bibliotheca Orientalis,* vol. 22, p. 281 sq. Различия между аккадской и шумерской версиями анализируются в: *A.Falkenstein.* Der sumerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt. — *Festschrift W. Caskel* (1968):. 96 sq.; *Jean Bottéro.* — *Annuaire de l'École des Hautes Études,* 1971-72, sec. IV: 81-97. Наиболее значительны следующие различия: в шумерской версии нет подробного описания подземного мира (Великого Низа как антипода Неба — Великого Верха; Bottéro, p. 86); в аккадской версии Иштар угрожает, что если ее немедленно не допустят в подземный мир, то она разрушит его врата и освободит мертвых, которые уничтожат живущих (Bottéro, p. 86); в шумерской версии вода жизни находится в подземном мире (в мехе для вина, куда налит напиток аккадских богов; Bottéro, p. 89); в аккадской версии Эрешкигаль будто бы приказала своему посланцу омыть Таммуза, умастить его благовониями и одеть в «роскошные одежды»; таким образом, именно она несет ответственность за гнев Иштар и, в конечном счете, за гибель Таммуза (Bottéro, p. 91 sq.).

Антон Муртгат (Anton Moortgat) в своей книге: Tammuz: Der Unsterblichkeitsglaube der altorientalischen Bildkunst (Berlin, 1949), предложил новую интепретацию Думузи-Таммуза на основе иконографической документации, но лишь очень немногие фигуры можно идентифицировать с уверенностью; ср. *van den Berghe.* Réflexions critiques.

20. Превосходную характеристику вавилонской религии дал *J. Nougayrol* в: Histoire des religions (P., 1970), vol. 1, p.2; см. также: *J. Bottéro.* La religion babylonienne (P., 1952), *idem*: Les divinités sémitiques anciennes en Mesopotamie. — S. Moscati, ed. Le antiche divinità semitiche (=*Studi Semitici* 1 [Rome, 1958]): 17-63. *G.Furlani* в 1928-1929 гг. выпустил двухтомную работу «La religione babilonese e assira», а затем суммировал свои исследования в: La religione dei Babilonesi e Assiri. — Le Civiltà dell'Oriente (Rome, 1958), vol. 3: 73-112. См. также: *R. Follet.* Les aspects du divin et des dieux dans la

Mésopotamie antique. — *Recherches des sciences religieuses,* 38 (1952): 189-209. Скептицизм А. Л. Оппенгейма (A. L.Oppenheim. Why a 'Mesopotamian Religion' Should Not Be Written. — Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization [Chicago, 1964], p. 172 sq.) как будто бы не разделяют его коллеги. См. также: *M. David.* Les dieux et le destin en Babylonie (P., 1949) и блестящий синтез в: *Thorkild Jacobsen.* Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion (New Haven, 1976).

Об Эрешкигаль и Нергале: *Dhorme.* Les Religions de Babylonie et d'Assyrie, pp. 39-43, 51-52.

О Мардуке: *Dhorme,* pp. 139-150, 168-170; *W. von Soden* в: Zeitschrift für Assyriologie n.s. 17 (1955): 130-166. О боге Ассуре см.: *G. van Driel.* The Cult of Assur (Assen, 1969).

О храмах: *Dhorme,* pp. 174-197; *H. J. Lenzen.* Mesopotamische Tempelanlagen von der Frühzeit bis zum zweiten Jahrtausend. — *Zeitschrift für Assyriologie,* n.s. 17 (1955): 1-36; *G. Widengren.* Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vecino Oriente antico — *Numen* 7 (I960): 1-25; *A. L. Oppenheim.* Ancient Mesopotamia, pp. 106 sq., 129 sq.

Об обрядности: *G. Furlani.* Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria. — *Memorie della Accademia dei Lincei,* 6, no. 3 (1932): 105-370; *G. Furlani.* Riti babilonese e assiri (Udine, 1940); *F. Thureau-Dangin.* Rituels akkadiens (P., 1921); общее изложение с богатой библиографией см.: *Dhorme,* pp. 220-257. О богах — посредниках между верующими и божествами, к которым они взывали, ср.: *Dhorme,* pp. 249-250. О молитвах см.: *A.Falkenstein and W. von Soden.* Sumerische und akkadische Hymnen und Gebeten (Stuttgart, 1953); *Dhorme,* p. 247 sq.

Об исповеди грешников: *R. Pettazzoni.* La confessione dei paccati (Bologna, 1935), vol. 2, pp. 69-139.

О светоносности богов: *A.L.Oppenheim.* Akkadian *pul(u)h(t)u* and *melammi.* — *JAOS,* 63 (1943): 31-34; *Oppenheim.* The Golden Garments of the Gods. — *JNES,* 8 (1949): 172-193; и особ.: *Elena Cassin.* La splendeur divine (P. et La Haye, 1968), p.12 sq. (критика гипотезы А.Л. Оппенгейма); p. 26 sq. (свет и хаос; божественная власть); p. 65 sq. (*melammu* и функция царя). Ср. выше (§104): об иранском *xvarenah.*

О магии: *Meissner.* Babylonien und Assyrien, vol. 2, p. 198 sq.; *Dhorme,* p. 259 sq.; *G. Contenau.* La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens (P., 1947); *Erica Reiner.* La magie babylonienne. — *Le monde du sorcier. Sources Orientales,* 7 (P., 1966): 67-98; *J. Nougayrol.* La religion babylonienne, pp. 231-234. Приведем несколько строк из его заключения: «Вавилонское воображение, несколько отойдя от шумерских "историй о богах", вроде бы находит удовольствие в "историях о дьяволах". В этих весьма многочисленных и пространных композициях магов вполне может быть элемент литературы, предназначенной

прельщать профанов... Но в них, несомненно, ощущается также чувство тревоги, о которой нам дает представление то, что связано с нашими страхами перед "атомной войной". Народ Месопотамии более, кажется, чем какой-либо другой народ, окруженный «варварами», которые угрожали ему и периодически вторгались на его территорию, чувствовал, что цивилизация и "хорошая жизнь" хрупки и постоянно ставятся под вопрос» (p. 234).

21. «Энума Элиш» переводили часто. Самые недавние переводы: *R. Labat.* Le poème babylonien de la création (P., 1935) et Les religions du Proche-Orient asiatique, pp. 36-70; *E.A.Speiser.* The Creation Epic. — *ANET,* pp. 60-72; *A. Heidel.* The Babylonian Genesis (Chicago, 1942; 2 ed., 1951); *Paul Garelli et Marcel Leibovici.* La naissance du monde selon Akkad. — *La naissance du monde,* Sources Orientales 1 (P., 1960): 132-145.

В книгу А.Хейделя включены также переводы и других вавилонских космогонических текстов, а также исследование, сравнивающее их с космогонией Ветхого Завета. См. также: *W. von Soden* в: *Zeitschrift für Assyriologie* 47 (1954): 1 sq.; *F. M. T. de Liagre.* Opera minora (Groningen, 1953), pp. 282, 504 sq.; *W.G. Lambert, P. Walcot.* A New Babylonian Theogony and Hesiod. — *Kadmos,* 4 (1965): 64-72 (см. ниже, гл. VI, §47).

Анализ «Энума Элиш» как выражения месопотамской мысли см.: *T. Jacobsen.* The Cosmos as a State в: *H. Frankfort* et al. Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man (Chicago, 1946; Penguin Books, 1949), pp. 137 sq., особ. pp. 182-199.*[117] В ряде исследований Т.Якобсен показал демократичный характер шумерского правительства и — шире — вавилонского пантеона (например, как отмечено в «Энума Элиш», Мардук был возведен в ранг верховного бога ассамблеей всех божеств); см.: *T. Jacobsen.* Early Political Development in Mesopotamia. — *Zeitschrift für Assyriologie,* 52 (1957): 91-140; *idem.* — *JNES,* 2: 159 sq.; The Battle between Marduk and Tiamat. — *JAOS,* 88 (1968): 104-108.

О священном характере царской власти на древнем Ближнем Востоке давно спорят. Некоторые ученые видели в царе представителя бога, центр мифо-ритуальной системы, типичной для всех религий древнего Ближнего Востока. Это методологическое направление, известное как «школа мифа и ритуала» или «следование образцу» (patternism), породило множество трудов, из числа которых достаточно назвать две книги: *S.H. Hooke.* Myth and Ritual (1933) и The Labyrinth (1935), а также труды И. Энгнелла (I. Engnell) и Г.Виденгрена (G. Widengren). «Следование образцу» было подвергнуто критике, особенно Г.Франкфортом в: The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions. — Frazer Lecture (Oxford, 1951). Этот выдающийся ученый полагал, что различия между соответствующими

формами были более важны, чем сходство. Например, он привлек внимание к тому факту, что фараон считался богом или становился им, в то время как в Месопотамии царь был лишь представителем бога. Во всяком случае, очевидно, что различия и сходство одинаково важны, когда мы имеем дело с *исторически соотносящимися культурами*. См. также: *S.H. Hooke.* Myth and Ritual: Past and Present — Hooke, ed. Myth, Ritual, Kingship (Oxford, 1958), pp. 1-21; *S. G.F. Brandon.* The Myth-and-Ritual Position Critically Considered. — ibid., pp. 261-91 (богатая критическая библиография).

22. Об *akitu*: *H. Zimmern.* Zum babylonischen Neujahrsfest, 2 vols. (Leipzig, 1906, 1918); S.*A. Pallis.* The Babylonian *akitu* Festival (Copenhagen, 1926) (ср. критику этой работы Г.С. Нибургом (H.S. Nyburg). — *Le Monde orientale,* 23 [1929]: 204-211); *R.Labat.* Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne (P., 1939), p. 95 sq.; *H.Frankfort.* Kingship and the Gods (Chicago, 1948), p. 313 sq.; *W.G. Lambert.* — *JSS,* vol. 13, p. 106 sq. (победа Мардука воспроизводилась на каждом праздновании Нового Года). Об этом празднестве, рассматривавшемся как повторение космогонии, см.: *A.J. Wensińck.* The Semitic New Year and the Origin of Eschatology. — *Acte Orientalia,* 1 (1923): 158-199; *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour, pp. 65-90.

О празднестве судеб: *Dhorme.* Les religions de Babylonie, pp.244 sq., 255 sq.

О священном характере царской власти в Месопотамии: *R. Labat.* Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne; *Dhorme.* Les religions de Babylonie, p. 20 (обожествление царей); *H. Frankfort.* Kingship and the Gods, p. 215 sq.; *I. Engnell.* Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East (Uppsala, 1943), p. 18 sq.; *G. Widengren.* The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion (Uppsala, 1951); *Sidney Smith.* The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms. — S.H.Hooke, ed., Myth, Ritual, and Kingship, pp. 22-73; *A.L. Oppenheim.* Ancient Mesopotamia, p. 98 sq.; *J. Zandee.* Le Messie: Conceptions de royauté dans les religions du Proche-Orient ancien. — *RHR,* 180 (1971): 3-28. См. также: Rencontre Assyriologique Internationale: Le palais et la royauté, ed. P. Garelli (P., 1974).

23. Мы использовали переводы: G. *Contenau.* L'Épopée de Gilgamesh (P., 1939); *Alexander Heidel.* The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels (Chicago, 1946); E.A. Speiser. — *ANET,* pp. 72-99; *A .Schott, W. v. Soden.* Das Gilgamesch Epos (Stuttgart, 1958); *Labat.* Les religions du Proche-Orient, pp. 149-226.

Сейчас нам известны в шумерских версиях шесть эпизодов из легенды о Гильгамеше: 1) поход в кедровый лес и победа над Хувавой (trad. *Kramer.* From the Tablets, pp. 204-207; *Kramer.* The Sumerians, pp. 192-197); 2) Гильгамеш и небесный бык; 3) потоп и обретение вечной жизни Зиусудрой; 4) смерть Гильгамеша (*ANET,* pp. 50-52), эпизод,

отсутствующий в вавилонской версии; 5) Гильгамеш и Ага (перев. в «Tablets», pp. 29-30; The Sumerians pp. 197-200), один из самых кратких шумерских эпических текстов (115 строк), никаких следов которого не обнаружено в вавилонском эпосе (но некоторые авторы считают, что, поскольку этот эпизод имеет историческое обоснование, его нельзя относить к мифологическим текстам); 6) Гильгамеш, Энкиду и подземный мир (перев. в «Tablets», pp. 224-225; The Sumerians, 197-205).

Этот последний эпизод составляет содержание таблицы XII «Эпоса о Гильгамеше» (см. выше — гл. III, прим. 50). Гильгамеш срубает гигантское дерево и отдает ствол Инанне-Иштар, чтобы она сделала трон и ложе. Из корней и ветвей он сделал для себя два магических предмета — *пукку* и *мекку*, интепретация которых все еще спорна; возможно, это были музыкальные инструменты (барабан и палочки?). Из-за ошибки в ритуале эти предметы падают в нижний мир. Тронутый отчаянием своего господина, Энкиду спускается, чтобы посмотреть, где они. Но поскольку он пренебрег наказами Гильгамеша, как не раздражать духов, вернуться наверх ему не удается. Охваченный горем, Гильгамеш молит богов и Нергаля, властителя подземного мира, позволить духу Энкиду вернуться хоть на несколько мгновений на землю. Гильгамеш спрашивает Энкиду об участи мертвых. Его товарищ колеблется: «Если я расскажу тебе, как устроен нижний мир, ты сядешь на землю и заплачешь!» (кол. IV, строки 1-5). Но Гильгамеш настаивает, и Энкиду дает ему краткое и мрачное описание: «Все там погружено глубоко в землю».

См. сл. публикации С.Н. Крамера: *S.N. Kramer*: Gilgamesh and the Huluppu-Tree. — *Assyriological Study,* 8, Oriental Institute of Chicago; Gilgamesh: Some New Sumerian Data. — P. Garelli, ed. Gilgamesh et sa légende (P., 1960), pp. 59-68; The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources. — *JAOS,* 64 (1944): 7-22; Sumerian Epic Literature. — *La Poesia epica e la sua formazione* (Accad. Naz. dei Lincei, 1970): 825-837. См. также: *A. Schaffer*. Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic Gilgamesh, Dissertation, Department of Oriental Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1962. Как полагает А.Фалькенштейн, имя героя читалось на шумерском языке — Бильгамеш; ср. *Reallexicon der Assyriologie* (Berlin— Leipzig, 1932), vol. 3 (1968), p. 357 sq.

Об «Эпосе о Гильгамеше» существует огромная библиография (П. Йенсен видел в нем главный источник мировой литературы, см.: *P. Jensen.* Das Gilgamesh Epos in der Weltliteratur, vol. 1 [Strasbourg, 1906]). Наиболее важный научный вклад сделан в переводах: Contenau, Heidel, Kramer, A. Schott, W. v. Soden. См. также материалы, собранные П. Гарелли: *Garelli.* Gilgamesh et sa légende (pp. 7-30, библиография); статьи А. Фалькенштейна и др. — Reallexikon der Assyriologie, vol. 3 (1968): 357-375; В. фон Зодена. — *Zeitschrift der*

Assyr., vol. 53: 209 sq.; Ж. Нугерола — *La poesia epica e la sue formazione*: 839-858. Курт Яриц интерпретировал некоторые эпизоды (барабан, сны, кедровый лес и т.д.), как иллюстрирующие шаманистские идеи и практику: *Kurt Jaritz.* Schamanistisches im Gilgameš-Epos. — *Beiträge zu Geschichte, Kultur und Religion des alten Orients* (Baden-Baden, 1971): 75-87. Сходная интерпретация предложена в: *E.A.S. Butterworth.* The Tree at the Navel of the Earth (Berlin, 1970), p. 138 sq.

Миф об Адапе повествует об еще одной безуспешной попытке обрести бессмертие, но в этом случае ответственность за нее несет не герой. Адапа был создан Эйя как разумное, но смертное существо. Однажды из-за того, что южный ветер перевернул его лодку, Адапа сломал ему крылья. Это было нарушением космического порядка, и Ану потребовал его на суд. Перед отправлением Эйя дал Адапе точные инструкции, как вести себя на небесах и особенно предупредил, что не следует принимать «хлеб смерти» и «воду смерти», которые будут ему предложены. Адапа не стал скрывать того, что он сломал ветру крылья из мести. Под впечатлением от его искренности Ану предложил ему «хлеб жизни» и «воду жизни». Но Адапа отказался и тем самым лишился возможности стать бессмертным. Косвенно, по-видимому, этот мифический эпизод отражает напряженность, которая существовала в отношениях между Ану и Эйя по неизвестным нам причинам. См. новый перевод с комментариями в: *Labat.* Les religions du Proche-Orient asiatique, pp. 290-294.

О концепциях, относящихся к смерти и загробному миру: *B. Meissner.* Babylonien und Assyrien, vol. 2, pp. 143 sq.; *A. Heidel.* The Gilgamesh Epic, p.137. sq.; *J.M. Aynard.* Le jugement des morts chez les Assyro-babyloniens. — Le Jugement des Morts, *Sources Orientales*, 4 (P., 1961), pp. 81-102.

24. Рассматривая вопрос о «литературе мудрости», мы использовали переводы Роберта Х. Пфейфера (Robert H. Pfeifer) опубликованные в *ANET*, pp. 343-440. Другие переводы см.: *W.G. Lambert.* Babylonian Wisdom Literature (Oxford, 1960), pp. 21-62 sq.; *G.R. Castellino.* Sapienza babilonese (Turin, 1962); *R. Labat. Les religions du Proche-Orient*, p. 320 sq. См. также: *J.J.A. van Dijk.* La sagesse suméro-akkadienne (Leiden, 1953); *J. Nougayrol.* Une version ancienne du 'Juste Souffrant. — *RB*, 59 (1952): 239-250; и библиографию в: *O. Eissfeldt.* The Old Testament: An Introduction (1963), p. 83, n. 3.

О вавилонском гадании: *A.L. Oppenheim.* Ancient Mesopotamia, pp. 206-227.*[118] См. также: La divination en Mésopotamie et dans les régions voisines. — Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg (1966). Наиболее достойные внимания материалы в этом сборнике: *A.Falkenstein.* «Wahrsagung» in der Sumerischen Überlieferung; *A. Finet.* La place du devin dans la societé de

Mari; *J.Nougayrol.* Trente ans de recherches sur la divination babylonienne, 1935-1963; *A. L. Oppenheim.* Perspectives on Mesopotamian Divination; *Jean Nougayrol.* La divination babylonienne. — *La Divination,* ed. André Caquot et Marcel Leibovici (P., 1968), vol. 1, pp. 25-81. В этих работах имеется богатая библиография.

О вавилонском толковании снов: *A.L. Oppenheim.* The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream Book (Philadelphia, 1956); *Marcel Leibovici.* Les songes et leur interprétation à Babylone. — *Les songes et leur interprétation. — Source Orientales,* 2 (P., 1959), pp. 65-85.

О гороскопах: *A. Sachs.* Babylonian Horoscopes. — *Journal of Cuneiform Studies,* 6 (1952): 49-75. Об астрологии: *J.Nougayrol.* La divination babylonienne. pp. 45-51 (библиография, p. 78); *A.L. Oppenheim.* Ancient Mesopotamia, p. 308 sq.

О научных открытиях: *O. Neugebauer.* The Exact Sciences in Antiquity, 2 ed. (Providence, 1957); *O. Neugebauer.* The Survival of Babylonian Methods in the Exact Science of Antiquity and the Middle Ages. — *Proceedings of the American Philosophical Society,* 107 (1963): 528-535; *A.L. Oppenheim.* Ancient Mesopotamia, pp. 288-310.

О влиянии месопотамских идей: *A.L. Oppenheim,* p.67 sq (библиография, p. 356. n. 26); о влияниях, засвидетельствованных в Ветхом Завете, см. библиографию в: *W.H.P. Römer.* Historia Religionum (Leiden, 1969), vol. 1, pp. 181-182.

25. Об общей истории Египта: *E. Drioton et J. Vandier.* L'Egypte, 2 ed. (P., 1946); *John A. Wilson.* The Culture of Egypt (=The Burden of Egypt) (Chicago, 1951; 5 ed., 1958); *William C. Hayes.* The Sceptre of Egypt, vol. 1: From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom (N.Y., 1953); *Joachim Spiegel.* DAS Werden der altägyptischen Hochkultur (Heidelberg, 1953); *F. Daumas.* La civilisation de l'Egypte pharaonique (P., 1965). Недавние превосходные обобщения см.: *J.R. Harris.* The Legacy of Egypt (Oxford, 1971).

О доисторических культурах Египта: *E.J. Baumgartel.* The Cultures of Prehistoric Egypt (L., 1955); *H. Frankfort.* The Birth of Civilization in the Near East (L., 1951), pp. 41 sq., 100 sq.; *Wilson.* The Culture of Ancient Egypt, p. 18 sq.; *W.B. Emery.* Archaic Egypt (Harmondsworth Pelican Books, 1963).

Пока еще неизвестно, каким путем пришло в Египет земледелие. Возможно, что оно распространилось из Палестины, ибо следы неолитической культуры (примерно 4500 до н. э.) найдены при раскопках в Меримде близ Дельты. Умерших хоронили в жилищах, но без погребальных предметов. Культура Верхнего Египта, именуемая Бадарийской (от названия места — Бадари), включала, кроме земледелия и овощеводства, изготовление черно-красной керамики. Мертвых хоронили в согнутом положении; домашних животных также хорони-

ли, обернув в материю. В сравнении с Телль-Халафом и Варкой, неолитическая египетская культура представляется бедной и маргинальной.

С появлением Амратской культуры (ранний додинастический период) мы отмечаем попытки естественной ирригации в долине Нила. Обрабатывались камень и медь, но керамика была более грубой, чем в бадарийский период (может быть, потому что начали изготовлять каменные сосуды; см.: *Clark.* World Prehistory, p. 104). В погребениях найдены приношения пищи и глиняные статуэтки. Лишь в поздний додинастический период (Накада II) появилась металлургия, спустя тысячу лет после ее появления на Ближнем Востоке. Некоторые другие элементы культуры были позаимствованы из Азии, но лишь по прошествии значительного времени. Колесные повозки, давно известные в Месопотамии, появились в Египте лишь в период Империи (прим. 1570 г. до н. э.). Величие египетской цивилизации начинается с объединения двух земель — Верхнего и Нижнего Египта. Что касается начал городской цивилизации, представляющих значительный интерес для сравнительного исследования, то их следы погребены в иле реки Нил. О Бадарийской и Амратской культурах см.: *Müller-Karpe — Handbuch der Vorgeschichte,* vol. 2, pp. 28-55, 339-345, 353-361.

Библиографию изданий до 1948 г. см. в: *Jacques Vandier.* La religion égyptienne, 2 ed. (P., 1949), pp. 3-10; см. также: (ibid. pp. 24-29) критическое изложение им мнений: *K. Sethe* (Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter [Leipzig, 1930]) и *H.Kees* (Der Götterglaube im alten Ägypten [Leipzig, 1941; 2 ed., Berlin, 1956]) о примитивных религиях Египта. Ср.: *R. Weill.* Notes sur 1'histoire primitive des grandes religions égyptiennes. — *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale,* 47 (1948): 59-150.

Из общих исследований истории религии Египта отметим: *Adolf Erman.* Die Religion der Ägypter (Berlin and Leipzig, 1934); *Herman Junker.* Pyramidenzeit: Das Werden der altägyptische Religion (Einsiedeln, 49); *J. Garnot Sainte-Fare.* Religions de l'Egypte (P., 1951); *S. Donadoni.* La religione dell 'Egitto antico (Milan, 1955); *H. Frankfort.* Ancient Egyptian Religion (N.Y., 1948); *H. Frankfort.* Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature (Chicago, 1948); *R. T. Rundle Clark.* Myth and Symbol in Ancient Egypt (L., 1959). Книга С. Моренца (*S. Morenz.* Egyptian Religion, trans. Ann Keep, Ithaca, N.Y., 1973) — это одновременно и обновление, и замечательный синтез материала, осуществленный под углом зрения всеобщей истории религий. См. также: *C.J. Bleeker.* The Religion of Ancient Egypt — *Historia Religionum* (Leiden, 1969), vol. 1, pp. 40-114; *C.J. Bleeker.* Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion (Leiden. 1973), pp. 10 sq., 159 sq.; *P. Derchain.* La religion

égyptienne. — Histoire des religions, ed. H. C. Puech (1970), vol.1, pp. 63-140.

Незаменима, благодаря своей богатой документации и библиографическим ссылкам, книга: *Hans Bonnet.* Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte (Berlin 152). Богатое собрание текстов с чудесными иллюстрациями: *Gunther Roeder.* Die ägyptische Religion in Text und Bild, vol.1: Die ägyptische Götterwelt; vol. 2: Mythen und Lengenden um ägyptischen Gottheiten und Pharaonen; vol. 3: Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Aegypten; vol. 4: Der Ausklang der ägyptische Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglaube (Zurich, 1959-61).

Исторические документы доступны в переводе: *J.H. Breasted.* Ancient Records of Egypt, 5 vols. (Chicago, 1906-7). «Тексты пирамид» переводились: на немецкий язык — Сете (Sethe), на французский — Шпелерсом (Speleers) и на английский —Мерсером (Mercer). Мы используем перевод Р.О. Фолкнера: *R.O. Faulkner.* Ancient Egyptian Pyramid Texts (Oxford, 1969), а также фрагменты из переводов: Breasted, Weill, Clark, Sauneron et Yoyotte.

О религиозном словаре: *C.J. Bleecker.* Einige Bemerkungen zur religiösen Terminologie der alten Aegypten. — Travels in the World of the Old Testament: Studies Presented to Professor M.A. Beek (Assen, 1974), pp. 12-26.

26. Систематическое изложение египетских космогоний, дополненное аннотированными переводами текстов, см.: *S. Sauneron et J. Yoyotte.* La naissance du monde selon l'Egypte ancienne. — *La naissance du monde* (P., 1959): 19-91. См. также переводы Дж. Вильсона (J. Wilson). — *ANET:* 3-10.

Различные космогонические доктрины обсуждаются в: *Vandier.* La religion égyptienne, p. 57 sq. Ср. их анализ в: *Rundle Clark.* Myth and Symbol, p. 35 sq., и особ. в: *Morenz.* Egyptian Religion, p. 159 sq. О космогонии Гермополиса см.: *S. Morenz und J. Schubert.* Der Gott auf der Blume: Eine ägyptische Kosmogonie und ihre weltweite Bildwikung (Ascona, 1954). О креативной ценности слова см.: J. *Zandee.* Das Schöpferwort im alten Aegypten. — *Verbum, Studia Theologica Rheno-Traiectina,* 6 (1964): 33 sq. См. также: *R. B. Finnestad.* Ptah, Creator of the Gods. — *Numen,* 23 (1976): 81-113.

Значимость Фив с конца III тыс. способствовала тому, что их бог Амон (который ассоциировался с Ра) выдвинулся на передний план. Но космогония, совершенная Амоном, была заимствована из системы Гелиополя, Гермополиса и Мемфиса; см. тексты, переведенные с аннотациями: Wilson. — *ANET:* 8-10, *Sauneron et Yoyotte*, p. 67 sq.

О символизме первичного холма и священного пространства: *Helmut Brunner.* Zum Raumbegriff der Aegypter. — *Studium Generale,* 10 (1957): 610 sq.; *A. Saleh.* The So-Called «Primeval Hill» and Other Related Elevations in Ancient Egyptian Mythology. — *Mitteilungen des*

Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Cairo), 25 (1969): 110-20; *I.E.S. Edwards.* The Pyramids of Egypt (Harmondsworh: Pelican Books, 1961); *J. Leclant.* Espace et temps, ordre et chaos dans l'Egypte pharaonique. — *Revue de Synthèse,* 90 (1969); *Othmar Keel.* Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament (Zürich and Neukirchen, 1972), p.100 sq. (сравнительное исследование с превосходными иллюстрациями).

О происхождении людей было несколько мифов; по одной версии, Птах сотворил свое тело из глины на гончарном круге (см.: *Bonnet.* Reallexicon, p. 617); в Верхнем Египте демиургом был Хнум (ibid., p. 137). Не известно ни одного мифа о происхождении смерти; в краткой ссылке («Тексты пирамид», 1466) упоминается о мифическом времени «до того, как существовала смерть».

Миф об уничтожении людей сравнительно древний; см. библиографию в: *Vandier. Religion égyptienne,* p. 53. См: The Book of the Divine Cow, переведенную Александром Пьянкоффом: Alexandre Piankoff. The Shrines of Tut-Ankh-Amon (N.Y., 1955), p.27. Когда Ра узнал, что Хатор готова уничтожить человеческую расу, он изготовил пиво цвета крови; Наутро Хатор, перед тем, как продолжить истребление людей, выпила так много этого пива, что отравилась и умерла.

Люди решили восстать, потому что Ра стал слишком стар. Ра действительно, после эпизода, приведенного выше, решил отказаться от власти над миром. Сообщив в присутствии богов, что его тело теперь такое же слабое, каким оно было в изначальное время, он попросил свою дочь Нут доставить его на небо (The Book of the Divine Cow, пер. *Piankoff*. Shrines, p. 29). Его преемником стал Шу или Геб. Старость и бессилие Ра, и, главное, его уход на далекое небо — это обильно документированные мифологические сюжеты: превращение небесного бога, творца и космократа в *deus otiosus.* Тот факт, что в египетской версии *солярный* бог стал *deus otiosus,* показывает, что здесь произошла теологическая реинтепретация.

27. О божественности египетских царей: *A. Moret.* Du caractère religieux de la royauté pharaonique (P., 1902) (книга в большой степени устарела); *H. Jacobsohn.* Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter (Glückstadt, 1939); *H. Frankfort.* Kingship and the Gods, pp. 15-215; *G. Posener.* De la divinité du pharaon (P., 1960); *H. Goedicke.* Die Stellung des Königs im Alten Reich (Wiesbaden, 1960); *H. Brunner.* Die Geburt des Gottkönigs (Wiesbaden, 1964).

О Менесе как создателе объединенного Египта: *Frankfort.* Kingship and the Gods, p. 17 sq. Царская власть появилась уже к концу додинастического периода. Франкфорт подчеркивает идеологическое происхождение «двойного правления» (т.е. власти над Верхним и Нижним Египтом). Эта политическая формула выражает тенденцию египетского мышления: воспринимать мир в дуалистических терминах, как ряд

контрастных пар, балансирующих в неизменном равновесии (Kingship, p. 19). Дуалистические формы египетского царства не были результатом исторических событий. Они воплощали особую близкую египтянам мысль о том, что целостность включает противоположности (ibid.)

Франкфорт приводит некоторые африканские параллели, могущие объяснить происхождение «дуалистической» идеологии. Мы встретим и другие примеры парности и полярности; см.: *Eliade.* La nostalgie des origines (P., 1971), p.249 sq. О значении *maᶜat,* см.: *Bonnet.* Reallexicon, pp. 430-434 *Frankfort.* Ancient Egypt. Religion, pp. 53 sq., 62 sq.; *Posener.* Littérature et politique dans l'Egypte de la XII[e] Dynastie (P., 1956); *Morenz.* Egyptican Religion, pp. 113-130 (с библиографией).

О тенденции обезличивания: *A. de Buck.* Het Typische en het Individueele by de Egyptenaren (Leiden, 1929); *Ludlow Bull.* Ancient Egypt. — The Idea of History in the Ancient Near East, ed. Robert C. Dentan (New Haven, 1955): 1-34.

О культах и празднествах: *Vandier.* La religion égyptienne, pp. 165-203; *Morenz.* Egyptian Religion, pp. 81-109 (превосходный сравнительный анализ и библиография). Книга: *Moret.* Le rituel du culte divin journalier en Egypte (P., 1902) еще не устарела. См. также: *H. Kees.* Das Priestertum im ägyptischen Staat vom NR bis zur Spätzeit (Leiden, 1953); J.Garnot Sainte-Fare, *L'hommage aux dieux dans l'ancien Empire égyptien d'après les textes des Pyramides* (P., 1954); *S. Sauneron.* Les prêtres de l'ancienne Egypte (P., 1967) (англ. пер. Ann Morrisett, The Priests of Ancient Egypt. N.Y., I960).

Существенное о празднестве *сед*: Vandier, pp. 200-202 (превосходный анализ сопровождается в этой работе ссылками на литературные и иконографические источники), см. также: *Frankfort.* Kingship, p. 79 sq.

28. Вознесение фараона на небеса, о котором рассказывается в «Текстах пирамид», описано в: *J. H. Breasted.* Development of Religion and Thought in Ancient Egypt (N.Y., 1912), pp. 70-141; *R. Weill.* Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale (P., 1936).

Не очевидно, что эпитет *maa-kheru* («со справедливым голосом»), который следовал за именем каждого умершего со времени Среднего Царства, следует переводить как «благословенный, счастливый». Скорее он выражает идею, что умерший принимал участие в ритуалах Осириса (*J. Yoyotte.* Le jugement des morts dans l'Egypte ancienne (см. библиографические ссылки к §33).

29. Существует обширная литература об Осирисе. Назовем лишь существенные исследования: *Bonnet.* Reallexicon, pp. 568-576; *Vandier.* La religion égyptienne, pp. 58 sq., 134 sq.; *Frankfort.* Kingship, p. 181 sq.; *Rundal Clark.* Myth and Symbol, pp. 97 sq.; *E. Otto und M. Hirner.* Osiris

und Amun (Munich, 1960). См. также: *A. Scharff.* Die Ausbreitung des Osiriskulte in der Frühzeit und während des Alten Reiches (Munich, 1948); *J.G. Griffiths.* The Origins of Osiris. — *Münchener Aegyptologische Studien,* 9 (Berlin, 1966). Работа: *E.A. Wallis Budge.* Osiris: The Egyptian Religion of Resurrection, 2 vols. (L., 1911; rev. ed. N.Y., 1961) все еще полезна благодаря собранным в ней документам, иконографии и африканским параллелям. По толкованию, предложенному Фрэзером, Осириса рассматривали только как аграрного бога; эта интерпретация, которую отстаивал во Франции A.More (A.Moret), была отвергнута другими учеными, см. в частности посмертную работу: *Emil Chassinat.* Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac (Cairo,1966), vol. 1, p. 30 sq. Что представляется определенным, так это сложный характер Осириса; он бог одновременно и космический, и похоронный, представляет и всеобщее плодородие, и царскую власть, глава судилища над мертвыми, а позже — божество Мистерий.

Мифы об Осирисе периодов Среднего царства и Империи суммированы в: *Vandier.* La religion égyptienne, pp. 48-51.

«Тексты саркофагов» были изданы: *A.de Buck.* The Egyption Coffin Texts, 6 vols. (Chicago, 1935-1950). Они также переводились P.O. Фолкнером: *R.O. Faulkner*: The Ancien Egyptian Coffin Texts, vol.1 (Warminster, 1974).

О культе Осириса: *E. Chassinat.* Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac, vols 1-2; *Rundle Clark.* Myth and Symbol, p. 132 sq. (установка колонны *джед,* символа спинного хребта бога) p. 157 sq.; *Frankfort.* Kingship, p. 181 sq.

О Горе и Сете: *Bonnet.* Reallexicon, pp. 307-318, 702-715, с существенной библиографией. См. также: *H. de Velde.* Seth, God of Confusion (1967).

30. О Первом Междуцарствии: *H.Stock.* Die erste Zwischenzeit Aegyptens (Rome, 1949); *Wilson.* The Culture of Ancient Egypt, p. 104-24; *Drioton et Vandier.* L'Egypte, p. 213 sq.

Литературные источники, рассматриваемые в этом параграфе, переведены Адольфом Эрманом в: *Adolf Erman.* The Literature of the Ancient Egyptians, trad. A.M. Blackman (L., 1927; второе изд. в серии Harper Torchbook [N.Y., 1966] под заглавием The Ancient Egyptians, с ценным предисловием У.Л.Симпсона), p.75 sq.: The Instruction for King Meri-ka-Re; p. 92 sq.: Ipuwer; p. 132 sq.: Song of the Harper; p. 86 sq.: Dispute of a Man Weary of Life. Мы использовали, главным образом, переводы Уилсона — *ANET,* pp. 405 sq., 441 sq., 467. Р. О. Фолкнер предложил новый перевод «Совета отчаявшегося...». — *Journal of Egyptian Archeology,* 42 (1956): 21-40 (The Man Who Was Tired of Life). Р.Дж. Уилльямс (R.J. Williams) рассмотрел последние работы об этом тексте — ibid., 48 (1962): 49-56. Опубликовано несколько работ о «Речениях Ипувера»; см. библиографию в предисловии У.К. Симпсона к

изданию книги А. Эрмана (в серии Harper Torchbook, pp. xxix-xxx; см. также: ibid., p. xxviii, анализ последних исследований о «Поучении царевичу Мерикара» (текст пространный и не всегда понятный).

О литературе Двенадцатой династии (Первое Междуцарствие): *G. Posener. Littérature et politique dans l'Egypte de la XII^e dynastie* (P., 1956).

31. О Среднем царстве: *H.E. Winlock.* The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes (N.Y., 1947); *Wilson.* The Culture of Ancient Egypt, pp. 124-153; *Drioton et Vandier.* L'Egypte, p. 234 sq. При фараонах были произведены масштабные работы (27000 акров земли близ Файюма превратились в пахотные и т.д.). Хотя Египет и не придерживался политики завоеваний, его уважали и опасались в Средиземноморье, в Эгейском регионе и на Ближнем Востоке.

О гиксосах: *Robert M. Engberg.* The Hyksos Reconsidered (Chicago, 1939); *H. E. Winlock* (последние две главы); *Wilson*, pp. 154-163; *T. Säve-Söderbergh.* The Hyksos Rule in Egypt. — *Journal of Archeology,* 37 (1951): 53-72; *Theodore Burton-Brown.* Early Mediterranean Migrations (Manchester, 1959), p. 63 sq. Что касается ксенофобии египтян, то следует иметь в виду, что в течение долгого времени они «не признавали иноземцев за людей» и поэтому приносили их в жертву (Wilson, p.139 sq.). По этой проблеме см. также: *F. Jesi.* Rapport sur les recherches relatives à quelques figurations du sacrifice humain dans l'Égypte pharaonique. — *JNES,* 17 (1958): 194-203. Еще в Первое Междуцарствие «азиатов» обвиняли в том, что из-за них воцарялась анархия, хотя их численность в это время была незначительной (Wilson, p. 110 sq.). Лишь после завоевания гиксосов азиаты в большом количестве расселились в регионе Дельты.

О роли верховного жреца Амона: *G. Lefebvre.* Histoire des Grands Prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XX^e Dynastie (P., 1929); *Vandier.* La religion égyptienne, p. 170 sq.; *Wilson.* Culture, p. 169 sq.

Большой гимн Амону-Ра переводился несколько раз; см.: Wilson — *ANET*: 365-367; *A. Erman.* The Ancient Egyptians, pp. 283-287. В гимне ощущается влияние мемфисской теологии (*Erman.* Die Religion der Ägypter, p. 119), что свидетельствует о тенденции египетской религиозности перенимать и перетолковывать традиционные доктрины. Не менее важна роль того, что получило название «Всеобщий гимн Солнцу»; он опубликован и переведен А. Варийем (A.Varille) в: *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 41 (Cairo, 1942): 25-30; см. также перевод: Wilson — *ANET*: 367-369.

32. О «Амарнской» революции: *J.D.S. Pendlebury.* Tell-el-Amarna (L., 1935); *Drioton et Vandier.* L'Egypte, pp. 86 sq., 334 sq.; *Wilson.* The Culture of Ancient Egypt, p. 212 sq.; *Rudolph Anthes.* Die Maat des Echnaton von Amarna. — *JAOS,* suppl. 14 (1952); *Cyril Andred.* New

Kingdom Art in Ancient Egypt during the Eighteenth Dynasty (L., 1951), особ. p. 22 sq.

Большой гимн Атону переведен в: *Erman.* The Ancient Egyptians, pp. 288-291; *Breasted.* The Dawn of Conscience (NewYork, 1953), pp. 281-286; *Wilson — ANET*:369-371.

О преемственности Амона-(Ра)-Атона: *Alexandre Piankoff.* The Shrines of Tut-Ankh-Amon (N.Y., 1955), p. 4 sq.

33. То, что Edouard Naville назвал «Молебствием Солнцу», является одним из самых важных текстов периода Империи. Мы используем перевод: *A. Piankoff. The Litania of Re* (N.Y., 1964). См. также переведенные этим автором тексты в его книге: The Tomb of Ramesses VI (N.Y., 1954).

Существует несколько переводов «Книги мертвых»; мы воспользовались переводом: *T.C. Alien.* The Book of the Dead, or Going Forth by Day (Chicago, 1974). О других похоронных книгах («Книга о тех, что в загробном мире», «Книга врат», «Книга ночи»), см.: *Vandier.* La religion égyptienne, pp. 107 sq., 128-29. «Книгу двух путей» мы использовали в переводе: *A. Piankoff.* The Wandering of the Soul (Princeton, 1974), pp. 12-37. См. также: *S. Morenz.* Altägyptischer Jenseitsführer: Papyrus Berlin 3127 (Frankfurt a. M., 1966).

Подземный мир мертвых, *dyam,* упоминается уже в «Текстах пирамид»; см. примеры, цитируемые в: *Breasted.* Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, p.144, n. 2. О представлениях об аде см.: *Eric Hornung.* Altägyptische Höllenvorstellungen (Berlin, 1968). Описание и перевод текстов см.: *E.A.Wallis Budge.* The Egyptian Heaven and Hell, 3 vols (собрано в одном томе, L., 1925).*[119] «Негативные» элементы смерти, как главного врага человека, подробно анализируются в: *J. Zandee.* Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions (Leiden, 1960), pp. 5-31 (общее представление) и pp. 45-111 (словарь, отражающий различные аспекты смерти: полное разрушение, разложение, заточение и т.д.). Книга: *H. Kees.* Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter (1926; 2 ed., Berlin, 1956) остается лучшим обобщающим исследованием, несмотря на некоторые слишком субъективные интерпретации. Существенные сведения о культе мертвых (мумификация, похороны, могилы, *мастаба,* пирамиды, гипогей) см. в: *Vandier.* La religion égyptienne, pp. 111-130 (с обширной библиографией).

Для египтян, как и для других народов древности (Индия, Китай, Греция и др.), смерть означала не только отделение души от тела; она обнаруживала различия между тремя духовными принципами: *akh, ba* и *ka.* Первое «по сути, означает божественную, сверхъестественную силу» (Vandier, p. 131). Значение слова — «просветленный, славный» — определяет небесную природу умершего. (Действительно, когда мертвых называют *akhu,* они рассматриваются, как сверхъесте-

ственные существа, обитатели небес; ср. *Frankfort.* Royauté, p. 104). *Ba* представлялся, как и *akh,* в форме птицы, он обозначает, собственно говоря, душу. «*Ba* нуждается в теле, или, в крайнем случае, в статуе, чтобы сохранить свою идентичность. Полагали, что он возвращается в тело, находящееся в могиле, после блужданий по полям и рощам» (*Frankfort*, Royauté, p. 103; ср. *Frankfort.* Ancient Egyptian Religion, p. 96 sq.). В определенном аспекте *ba* — это сам умерший. *Ka,* напротив, не индивидуализирован и не имеет изображений; сам термин можно перевести как «жизненная сила». *Ka* приналежит индивидууму во время его жизни, но также следует за ним в загробный мир. (*Frankfort.* Royauté, p. 104,). На памятниках изображается только царский *ka.* «Рожденный одновременно с царем, как его близнец, он сопровождает его всю жизнь, как охранительный гений, он действует, как его двойник и покровитель, и в смерти» (ibid., p. 69).

Важно отметить, что тексты Древнего царства говорят только о *ba* фараонов. «Иными словами, в древний период египтяне, очевидно, не обладали *ba*» (*Morenz.* Egyptian Religion, p. 206). Лишь с Первого Междуцарствия обладание *ба* стало всеобщим. Очевидно, это только *литературная* ситуация; мы не знаем, какова была историческая реальность. Но существенно, что и в этом случае «пример» фараона становился образцом, которому стремились подражать менее привилегированные люди. См. также: *L. Greven.* Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des Alien Reiches (Glückstadt, 1952); *Louis Zabkar.* Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts (Chicago, 1968).

О судилищах: *E. Drioton.* Le jugement des âmes dans I'ancienne Egypte (Cairo, 1949); *Vandier.* La religion égyptienne, p. 134 sq.; *J. Spiegel.* Die Idee vom Totengericht in der aegyptischen Religion (Glülckstadt, 1935); *J. Yoyotte.* Le jugement des morts dans 1'Egypte ancienne. — *Sources Orientales,* 4 (P., 1961), pp. 16-80 (переводы текстов, комментарии и библиография). См. также: *M. Guilmot.* L'espoir en l'immortalité dans l'Égypte ancienne du Moyen Empire à la basse époque. — *RHR*, 166 (1964): 1-20.

О декларации невиновности см.: *E. Drioton.* Contribution à 1'étude du chapitre CXXV du "Livre des Morts": Les confessions négatives. — *Recueil d'études égyptiennes dédiées × la mémoire de J.F. Champollion* (P., 1922), pp. 545-564. Некоторые идеи и верования, о которых идет речь в гл. 125, очень древние: они восходят, по меньшей мере, к периоду пирамид. В негативном и позитивном «этическом коде», включенном в гл. 125, есть следы, относящиеся еще к Пятой и Шестой династиям (*Yoyotte.* Le jugement, p. 63). Р.Петаццони отметил некоторые этнографические параллели к негативному признанию: *R. Pettazzoni.* La confessione dei peccati (Bologna, 1935), vol. 2, pp. 21, 56-57.

В похоронной «Книге божественной коровы» особенно подчеркивается магическая ценность ее содержания. В ней говорится, что тому,

кто будет знать ее текст, «не придется склоняться перед судом... и все беззакония, которые он совершит на земле, не будут засчитаны (trans. Yoyotte, p. 66; см. полный перевод «Книги божественной коровы» в: *A. Piankoff.* Shrines of Tut-Ankh-Amon, pp. 27-34). Возвышение «знания» над моралью — это лейтмотив индийского мышления от брахман и упанишад до тантризма.

34. О мегалитических культурах существует обширная библиография. Мы проанализировали наиболее ценные труды в своей книге, которая вскоре должна быть опубликована: Megaliths and History of Religions.

Превосходное введение в проблему см.: *Glyn Daniel.* The Megalith Builders of Western Europe (L., 1958); во втором издании (Pelican Books, 1962) имется приложение (pp. 143-146), в котором представлена новая хронология на основе анализов, полученных с помощью радиоуглерода 14; новая хронология во многом лишает убедительности тезисы автора, см. ниже, §36. См. также: *Fernand Niel.* La civilisation des mégalithes (P., 1970) и библиографию в: *Glyn Daniel and J.D. Evans.*— Cambridge Ancient History, vol. 2:. The Western Mediterranean (1967), chap. 37, pp. 63-72.

Мегалиты Испании и Португалии исчерпывающе изучены в: *Georg und Vera Leisner.* Die Megalithgräber der Iberischen Halbinsel: Der Süden (Berlin, 1943); Der Westen, 3 vols. (Berlin, 1956, 1959, 1960). См. также: L.Pericot. ed.. Corpus de sepulcros megalíticos, fascs. 1 and 2 (Barcelona, 1961); fasc. 3 (Gerona, 1964); *L. Pericot.* Los sepulcros megalíticos Catalanes y la cultura pirinaica, 2 ed. (Barcelona, 1951).

О мегалитах Франции см.: *Z. Le Rouzic.* Carnac (Rennes, 1909); *Le Rouzic.* Les monuments mégalithiques de Carnac et de Locmariaque (Carnac, 1907-53); *Glyn Daniel.* The Prehistoric Chamber Tombs of France (L., 1960); *Daniel.* The Megalith Builders, pp. 95-111; *E. Octobon.* Statues-menhirs, stèles gravées, dalles sculptées. — *Revue Anthropologique* (1931), pp. 291-579; *M. and J. Pequart and Z. Le Rouzic.* Corpus des signes gravés des monuments mégalithiques du Morbihan (P., 1927). О мегалитических культурах Британских островов см.: *G. Daniel.* The Prehistoric Chamber Tombs of England and Wales (1950); *idem.* The Megalith Builders, 112-217; см. также библиографию, указанную в ссылках к §35.

Популярное изложение, иллюстрированное большим количеством превосходных фотографий, см.: *Sibylle von Cles-Reden.* The Realm of the Great Goddess; The Story of the Megalith Builders (L., 1961) (перевод книги Die Spur der Zyklopen, 1960).

Доменик Вольфель (Domenik Wolfel) посвятил большую часть своего исследования «Die Religionen des vorindogermanischen Europa (в: Christus und Religionen der Erde, vol. 1 [1950], pp. 161-537) религии строителей мегалитов (pp. 163-253 passim). Но к этой работе следует

подходить осторожно. Сжатое изложение, написанное до появления радиоуглеродного анализа в: *J. Maringer.* The Gods of Prehistoric Man, pp. 227-255).

О менгирах весьма поучительную работу опубликовал Хорст Кирхер: *Horst Kircher.* Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke. — *Abhandlungen der Akademie in Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse* (1935), pp. 609-816.

35. Из обширной литературы о Стонхендже упомянем лишь несколько недавних работ: *R.J.C. Atkinson.* Stonehenge (Harmondsworth: Penguin 1960); *A. Thorn.* Megalithic Sites in Britain (Oxford, 1967); *G.S. Hawking.* Stonehenge Decoded (L., 1966) (но см. критические замечания: *R.J.C. Atkinson — Nature,* 210 [1966]: 1320 sq.);*[120] *Colin Renfrew.* Before Civilization (L. and N.Y., 1973), pp. 120 sq., 214 sq.

Важно упомянуть, что огромное количество мегалитических могил (три тысячи!) найдено в южной Франции — более шестисот в одном только департаменте Авейрон. Это вдвое больше, чем обнаружено в Англии и Уэльсе. См.: *Daniel and Evans.* The Western Mediterranean, p. 38. Дольмены в департаменте Эро (l'Herault) исчерпывающе изучены Ж. Арналем (*J. Arnal).* — *Préhistoire,* 15 (1963). Только в южной Франции найдены единственные известные пока менгиры-статуи.

О древней истории Мальты: *J.D. Evans.* Malta (L., 1959); *idem.* Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands (L., 1971); *Gunther Zuntz.* Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia (Oxford, 1971), pp. 3-58; *Colin Renfrew.* Before Civilization, pp. 147 sq;

Цунц (ср. p. 25 sq.) показал значение символа спирали в убранстве мальтийских храмов и выявил дунайские влияния (фигурки в Карне).

36. Гордон Чайлд суммировал свои взгляды по проблеме распространения мегалитической религии в кн.: *Gordon Childe.* The Prehistory of European Society (Pelican Book, 1958), pp. 124-134: Missionaries of Megalithic Religion.

Как полагает Глин Даниел, начало сооружений мегалитического типа непосредственно связано с прибытием минойцев или эгейцев в центральное и западное Средиземноморье (*Glyn Daniel.* The Megalith Builders of Western Europe, p. 135). Этот процесс имел торговую и колонизаторскую направленность, но он осуществлялся народом, у которого была сильная религия и сложная погребальная практика. Даниел задается вопросом: почему в мегалитических памятниках находится так мало металлических предметов, несмотря на то, что их строители эксплуатировали рудники и занимались торговлей металлами. Он считает, что пришельцы нарочито воздерживались от вкладывания в монументы металлических предметов и заменяли их каменными имитаторами (p. 137).

Подзаголовок книги Колина Ренфрю «Before Civilization» значителен: The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe. См. также:

Colin Renfrew. Wessex without Mycenae. — *Annual of the British School of Archaeology at Athens,* 63 (1968): 277-85; Malta and the Calibrated Radiocarbon Chronology. — *Antiquity,* 46 (1972): 141-45; New Configurations in Old World Chronology. — *World Archaeology,* 2 (1970): 199-211.

37. Некоторые авторы, в противовес экстравагантным теориям Г.Эллиота Смита (G.Elliot Smith) и У.Дж. Перри (W.J. Perry), рассмотрели совокупность мегалитических культур древности; см., например: *A. Serner.* On Dyss Burial and Beliefs about the Dead during the Stone Age, with Special Regard to South Scandinavia (Lund, 1938); *H. G. Bandi.* La répartition des tombes mégalithiques. — *Archives Suisses d'Anthropologie Générale,* 12 (1946): 39-51; *V. Gordon Childe.* Megaliths. — *Ancient India,* 4 (1947/48): 4-13. Кроме Р. Гейне-Гельдерна (R. Heine-Geldern), лишь один ученый предпринял попытку изучить сразу две группы мегалитических культур — доисторическую и находившуюся на этнографической стадии, — хотя он ограничил свое исследование только менгирами; мы имеем в виду работу: *Joseph Röder.* Pfahl und menhir: Eine vergleichend vorgeschichtliche volks- und völkerkundliche Studie (= Studien zur westeuropäischen Altertumskunde, vol. 1 [Neuwied am Rhein, 1949]).

Наиболее важные из работ *Р. Гейне-Гельдерна*: Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. — *Anthropos,* 13 (1928): 276-315; Prehistoric Research in the Netherlands Indies. — Science and Scientists in the Netherlands Indies, ed. P. Honig and F. Verdoorn (Cambridge. Mass., 1945): 129-67; Zwei alte Weltanschauungen und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung/ — *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften* 94 (1957): 251-62; Das Megalithproblem. — Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit. — *Symposion, 1958* (1959): 162-182. Библиография Р. Гейне-Гельдерна приведена и проанализирована в: *H. H. E. Loofs.* Elements of the Megalithic Complex in Southeast Asia: An Annotated Bibliography (Canberra, 1967), pp. 3-4, 14-15, 41-42, 48, 94.

Гипотезы Р. Гейне-Гельдерна и возражения его критиков обсуждаются в: *Eliade.* Megaliths and History of Religions.

38. Общую библиографию по Хараппе и Мохенджо-Даро см.: *Eliade.* Yoga (изд. 1975), p. 417. Существенным исследованием все еще остается: *Sir John Marshall.* Mohenjo-Daro and the Indus Culture, 3 vols. (L., 1931), но эту работу следует дополнить некоторыми последними изданиями, представляющими результаты раскопок после 1930 г. См.: *E.J. Mackay.* The Indus Civilization (L., 1935); *idem.* Further Excavation at Mohenjo-Daro (Delhi, 1938); *idem.* Chanhudaro Excavations 1935-36 (New Haven, 1943); *M.S. Vats.* Excavations at Harappa (Delhi, 1940); *S. Piggott.* Prehistoric India (Pelican Books, 1950); *J.M. Casal.* Le

civilisation de l'Indus et ses énigmes (P., 1969) (об этой работе см. замечания *Maurizio Tosi.*— *East and West,* 21 [1971]: 407 sq); *Bridget and Raymond Allchin.* The Birth of Indian Civilization (Pelican Books, 1968) (с богатой критической библиографией); *Sir Mortimer Wheeler.* The Indus Civilization, 3 ed. (Cambridge, 1968) (полностью пересмотренное издание книги, опубликованной в 1953 г.); *Walter A. Fairservis.* The Roots of Ancient India: The Archaeology of Early Indian Civilization (N.Y., 1971); в этом синтетическом исследовании автор суммирует результаты своих раскопок в западном Пакистане и особенно в долине Кветты, Цхобском и Лоралейском регионе и Сейстанском бассейне. См. также: *D.H. Gordon. The* Prehistoric Background of Indian Culture (Bombay, 1960); *Ahmad Hasan Dani.* Prehistory and Protohistory of Eastern India (Calcutta, 1960); *Robert H. Brunswig.* Radiocarbon Dating and Indus Civilization: Calibration and Chronology. — *East and West,* 25 (1975): 111-145.

Пол Уитли в своей значительной книге: *Paul Wheatley.* The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City (Chicago, 1971) изучил также хараппские церемониальные центры (p. 230 sq).

О символизме Центра Мира ср.: *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour (изд. 1969), p. 13 sq; Centre du Monde, Temple, Maison. — Le symbolisme cosmique des monuments religieux (Rome, 1957): 57-82.

О космологическом символизме традиционных городов: *Werner Müller.* Die heilige Stadt: Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und der Mythe vom Weltnabel (Stuttgart, 1961).

39. Об индуистской религии: *Eliade.* Yoga, p. 348 sq; *Sir John Marshall.* Mohendjo-Daro, vol. 1, p. 50 sq; *Piggott.* Prehistoric India, p. 200 sq; *Wheller.* The Indian Civilization, p. 108 sq; *Allchin.* The Birth of Indian Civilization, 311 sq; *W.A. Fairservis.* The Roots of Ancient India, p. 292 sq.

Все эти авторы признают «индуистский» характер хараппской религии и подчеркивают преемственность некоторых культовых объектов, символов и божественных фигур от предыстории вплоть да настоящего времени — единодушие весьма значимое, ибо эти археологи руководили раскопками в Индии; иными словами, их научная компетенция счастливо сочетается с непосредственным знанием страны.

«Преемственность» была подтверждена изысканиями *Mario Cappieri.* Ist die Induskultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden? — *Anthropos,* 60 (1965): 719-762. У. Копперс отметил отдельные точные аналогии между некоторыми ритуалами плодородия, практикуемыми в Центральной Индии, и хараппской иконографией: *W. Koppers.* Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur. — *Geographica Helvetica,* 1 (1946): 165-177. Со своей стороны, Йозеф Гакель изучал церемонии, связанные с

«садами Адониса», в некоторых деревнях Гуджарата. Австрийский ученый объясняет существование здесь этого специфического средиземноморского ритуала тем, что индуистскую цивилизацию принесли из Ирана доарийские земледельцы; т. е. носители протоисторической цивилизации Среднего Востока и Средиземноморья; см.: *Josef Haekel.* «Adonis-gärtchen» im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujarat (Zentralindien): Vergleich und Problematik. — *Ethnologische Zeitschrift Zurich,* 1 (1972): 167-175.

Продолжили обсуждение (наряду с другим учеными): *H.P. Sullivan.* A Re-examination of the Religion of the Indus Civilization. — *HR,* 4 (1964): 115-125 и *J. Gonda.* Change and Continuity in Indian Religion (La Haye, 1965), pp. 19-37.

Р.Л. Райкес (*R. L. Raikes*) отметил решающую роль сейсмических колебаний и наводнений в разрушении Мохенджо-Даро; см. его труды: The Mohenjo-daro Floods. — *Antiquity,* 39 (1965): 196-203; The End of the Ancient Cities of the Indus Civilization. — *American Antropologist,* 65 (1963): 655-659 и 66 (1964): 284-299 и, особ.: Water, Weather and Archaeology (L., 1967). Несомненный экономичий и культурный упадок в финальной стадии Мохенджо-Даро обострился из-за деморализации, вызванной серией наводнений. Но смертельный удар был, повидимому, нанесен захватчиками, вторгшимися с Востока, возможно иммигрантами-ариафонами. Раскопки выявили следы резни, после которой Мохенджо-Даро прекратил существование, см.: *Wheeler.* Indus Civilization, p. 129 sq и библиографию, данную в ссылках §64.

40. Фундаментальным исследованием предыстории и протоистории Крита остается: *Sir Arthur Evans.* The Palace of Minos, *5* vols. (L., 1921-1950); см. также: *A.J. Evans and J.L. Myres.* Scripta Minoa, vol. 2 (1952); *P. Demargne.* La Crète dédalique (P., 1947); *L. Cottrell.* The Bull of Minos (1956); *L.R. Palmer.* Mycenaeans and Minoans (L., 1961); *R.W. Hutchinson.* Prehistoric Crete (Baltimore, 1962) (с богатой библиографией, pp. 355-368); *J.W. Graham.* The Palaces of Crete (Princeton, 1962).

О критских религиях см. особ.: *Charles Picard.* Les religions préhelléniques: Crète et Mycènes (P., 1948) (превосходная библиография), *M. P. Nilsson.* The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greece Religion, 2 ed. (Lund, 1950). См. также: *A.W. Persson.* Religion of Greece in Prehistoric Times (Berkeley, 1950); *M. Ventris and J. Chadwick.* Documents in Mycenaean Greek (Cambridge, 1956); *L.A. Stella.* La religion greca nei testi micenei. — *Numen,* 5 (1958): 18-57; *S. Luria.* Vorgriechische Kulte. — *Minos,* 5 (1957): 41-52; *M. Lejeune.* Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens. — *Hommages à Georges Dumézil* (Brussel, 1960): 129-139; *R.F. Willetts.* Cretan Kults and Festivals minoenne (N.Y., 1962); *H. van Effenterre.* Politique et religion dans la Crète minoenne. — *Revue historique,* 229 (1963): 1-18.

О священных пещерах см. сн. 42 и *P. Faure.* Spéléologie crétoise et humanisme. — *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1958): 27-50; *P. Faure.* Fonction des cavernes crétoises (P., 1964), p. 62 sq., о Скотейнской пещере как месте проведения инициаций.

О лабиринте и его функциях в инициации: *W.A. Matthews.* Mazes and Labyrinths: A General Account of Their History and Development (L., 1922); *W.F. Jackson Knight.* Cumaean Gates: A Reference of the Sixth Aeneid to the Initiation Pattern (Oxford, 1936); *K. Kerényi.* Labyrinth-Studien (Zurich, 1950); *Oswald F.A. Menghin.* Labirinthe, Vulvenbilder und Figurenrapporte in der Alten und Neuen Welt: Beiträge zur Interpretation prähistorisches Felsgraphik — Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben: Festschrift Franz Altheim (Berlin, I969), vol. 1, pp. 1-13; *Philippe Borgeaud.* The Open Entrance to the Closed Palace of the King: The Greek Labyrinth in Context. — *HR,* 14 (1974): 1-27.

Важно отметить полное отсутствие строений, напоминающих то, что позже будет классическим храмом. Единственный пример открытого для публики святилища найден в Гурнии, но оно, как полагает Нильссон, связано с домашним культом. Даже ритуалы аграрного типа проводились во дворах дворцов.

41. Об обнаженных богинях см.: *Picard.* Rel. préhell., pp. 48, 111; *Nilsson.* Minoan-Mycenaean Religion, p. 397 sq.

О растительных культах: *Persson.* Religion of Greece, p. 25 sq; *Picard.* Rel. préhell, p. 191 sq.

О религиозной роли быка и священных боях быков: *Persson,* p. 93 sq. и критическая библиография: *Picard,* p. 199, к которой следует добавить: *J.W. Graham.* The Palaces of Crete, p. 73 sq.

О двойном топоре: *Picard,* pp. 200-201; *Hutchinson.* Prehistoric Crete, p. 225.

О могиле жреца-царя Кносса: *C.F. Lehman-Haupt.* Das Tempel-Grab des Prieterkönigs zu Knossos. — *Klio,* 25 (1932): 175-176; *Picard,* p. 173.

О саркофаге из Агиа-Триада: *R. Paribeni.* Il sarcofagio dipinto di Haghia Triada. — *Monumenti Antichi publicati per cura della reale Accademia dei Lincei,* vol. 19, pp. 5-86, pls. I-III и репродукции: *J. Harrison.* Themis (Cambridge, 1912; 2d ed., 1927), pp. 159, 161-177, figs. 31-38; *F. von Duhn.* Der Sarkophage aus H.Triada. — *ARW,* 12 (1909): 161-185; *Nilsson.* Minoan-Mycenaean Religion, pp. 426-443; Picard, pp. 107, 168.

42. О преемственности доэллинских структур: *Charles Picard.* Les religions préhelléniques, pp. 201, 221; *Nilsson.* Minoan-Mycenaean Religion, p, 447 sq; *Hutchinson.* Prehistoric Crete, p. 199 sq.

«В общем, мы видим более или менее консервативное продолжение... минойского пантеона и мира сверхъестественных существ, предшествовавших микенскому периоду» (*Picard,* p. 252). Видный археолог замечает, что устройство «мистериальных» храмов вело свое

происхождение от сооружений, засвидетельствованных на доэллинистическом Крите: «там есть барьеры, *abata, adyta;* гробницы (все еще находящиеся в земле) «храмов-хранилищ» в Кноссе были прелюдией к элевсинским *kistai*: священным сундукам, переносным, но в которых могли обитать богини. В Малии среди плит дворца был установлен, в непосредственном контакте с землей, круговой *kernos* с чашами для жертвоприношений. Аналогия таких сооружений с теми, что находились в царском дворце в Малии, частично уже отмечалась; здесь мы имеем дело с важными предметами культа, одновременно и аграрного, и похоронного, со священным оснащением церемоний, вероятно, мистических, в честь Матери-Земли, хранительницы и мертвых, и живых» (p. 142). Cf. §§97-99.

П. Фор полагает, что Британартис — это богиня-покровительница Скотейно; таким образом, можно «считать фактом культ, засвидетельствованный здесь, включая современные его аспекты, такие, как празднование Параскевы», см. *P. Faure.* Spéléologie crétoise et humanisme, p. 40; *Willetts.* Cretan Cult and Festivals, p. 179.

О египетских влияниях (психостаз, частичная мумификация тел, использование золотых масок и т.д.): *Picard*, pp. 228, 279. Золотые маски были предназначены для того, чтобы превратить умершего в сверхъестественное существо с лицом, не подверженным разложению, как у статуй бессмертных (*Picard*, p. 262).

43. Об истории и культуре хеттов: *A. Goetze.* Kleinasien, 2 ed. (1957); *O.R. Gurney.* The Hitties (Harmondswoth, 1952; 2 ed. 1954; последнее издание 1972).*[121]

О хурритах: *E.A. Speiser.* The Hurrian Participation in the Civilisation of Mesopotamia, Syria, and Palestine. — *Cahiers d'Histoire Mondiale,* 1 (1953): 311-327; *F. Imparati.* I Hurriti (Florence, 1964); *R. de Vaux.* Les Hurrites de 1'histoire et les Horites de la Bible. — *Revue Biblique,* 74: 481-503.

О хеттских клинообразных текстах и их переводах до 1958 г.: *E. Laroche.* Catalogue des textes hittites. — *Revue Hittite et Asianique,* 14 (1956): 33-38, 69-116; 15 (1957): 30-89; 16 (1958): 18-64.

Наиболее важные тексты были переведены: *A. Goetze.* — *ANET:* pp. 120-128, 201-211, 346-364, 393-404 и H. Güterbock, E. Laroche, H. Otten, M. Vieyra и другими авторами, чью библиографию см. в: *O.R. Gurney.* The Hitties, p. 224. Самый последний перевод на французский выполнен *M. Vieyra.* Les religions du Proche-Orient: Textes et traditions sacrés babiloniens, ougaritiques, hittites, ed. R. Labat (P., 1970), pp. 525-566.

В числе общих трудов, посвященных хеттской религии, отметим специально: *R. Dussaud.* La religion des Hittites et des Hourites — *Dhorme and R. Dussaud.* La religion de Babylonie, pp. 333-353; *Güterbock.* Hittite Religion. — Forgotten Religions, ed. V. Ferm (N.Y.,

1950), pp. 81-109; *idem.* Hittite Mythology — *Mythologies of the Ancient World*, ed. S.N. Kramer (1961), pp. 141-179;*[122] *H. Otten.* Die Religionen des alten Kleinasien, — *Handbuch der Orientalistik* (1964), vol. 8, pp. 92-116; *Maurice Vieyra.* La religion de l'Anatolie antique. — Histoire des religions, ed. A. Puech., vol. 1, pp. 258-306. Книга: *Giuseppe Furlani.* La religione degli Hittiti (Bologna, 1936) не устарела, хотя ее автор, как сообщает Гютербок («Hittite Religion», p. 109), мог пользоваться только переводами, очень немногочисленными в то время, хеттских текстов. См. также: *O.R. Gurney.* Some Aspects of Hittite Religion, 1976, Schweich Lectures of the British Academy (Oxford, 1976), с богатой библиографией.

См. также: *E. Laroche*: Recherches sur les noms des dieux hittites (P., 1947); Teššub, Hebat et leur cour. — *Journal of Cuneiform Studies,* 2 (1948): 113-136; Le panthéon de Yazilikaya. — *ibid.* 6 (1952): 115-123.

Краткое изложение сведений о хеттских богах и мифах: Einar von Schuler. — *WdM*, vol. 1. pp. 172-176 (боги и богини), 196-201 (солярные божества), 208-213 (боги грозы).

О религиозной роли царей: *O.R. Gurney.* Hittite Kingship. — Myth, Ritual and Kingship, ed. S.H. Hooke (Oxford, 1958): 105-121.

О ритуалах: *B. Schwartz.* The Hittite and Luwian Ritual of Zarpia of Kizzuwatha. — *JAOS,* 58 (1938): 334-353; *M. Vieyra.* Rites de purifications hitties. — *RHR,* 119 (1939): 121-153; *H. Otten.* Hethitische Totenrituale (Berlin, 1958). О праздновании Нового года (*purulli*) см.: *Volkert Haas.* Der Kult von Nerik: Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte (Rome, 1970), p. 43 sq.

Очистительный ритуал для войска после поражения примечателен своим архаизмом; он включает жертву человека, козла, щенка и поросенка. Эти жертвы разрезают надвое, и войско проходит между двумя половинами. См.: *A.O. Masson.* A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée. — *RHR,* 137 (1950): 5-25; *O.R.Gurney.* The Hittites, p. 151. Отмечалась аналогия с жертвоприношением, которое велел сделать Яхве, когда заключил соглашение с Авраамом (Быт 15:9-18). Ритуал прохождения между двумя половинами жертвы известен у многих народов; см.: *J.G. Frazer. Folk-lore in the Old Testament* (L., 1919), vol. 1, pp. 393-425, ср.: Th. *Gaster.* Myth, Legend and Custom in the Old Testament (N.Y., 1969), p. 363 sq., дополнительная библиография.*[123] См. также: *J. Henninger.* Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften?— *Biblica,* 34 (1953): 344-53; *A.E. Jensen.* Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur in Afrika. — *Culture in History,* ed. S. Diamond (N.Y., 1960): 449-466. О молитве см.: *O.R. Gurney.* Hittite Prayers (1940), и подробные объяснения в: *E. Laroche.* La prière hittite: Vocabulaire et typologie, — *Annuaire, École Pratique des Hautes Études, V Section,* 72 (1964-65): 3-29.

44. Различные версии мифа анализируются в: *H. Otten.* Die Ueberlieferungen des Telepinu-Mythus. — *Mitteilungen der Vorderasiatich-aegyptischen Gesellschaft* 46 (Leipzig, 1943). Сравнительный комментарий см.: *Th.Gaster.* Thespis, 2 ed. (N.Y., 1961). p. 295 sq. См. также анализ в: *Güterbock.* Gedanken über das Werden des Gottes Telepinu. — Festschrift Johannes Friedrich (Heidelberg, 1959): 207-211; *Güterbock.* Hittite Mythology, pp. 144-48. — Samuel N. Kramer, ed., *Mythologies of the Ancient World* (Garden City, N.Y., 1961).

По версии, главным действующим лицом в которой является бог грозы, великий солярный бог приглашает «тысячу божеств» на пир, но они, хотя едят и пьют, не могут утолить ни голода, ни жажды. После неудачи первых посланцев, бог грозы идет к своему отцу и спрашивает его: «Кто так согрешил, что зерно гибнет и все высохло?». Великий отец отвечает ему: «Никто не согрешил, разве что ты один!» (*Güterbock.* Hittite Mythology, pp. 145-146).

Т. Гастер выявил несколько общих элементов в мифо-ритуальных сценариях о Телепине и богах плодородия; см.:*Th.Gaster.* Thespis, p. 304 sq.

45. Об Иллуянке: *A. Goetze. Kienasien,* pp. 139 sq.; *E. v. Schuler.*— *WdM,* vol. 1: 177-178.

Тексту, в котором описан миф, предпослано следующее введение: «Таковы слова Келласа, помазанника (=жреца) бога грозы (города) Нерика: то, что последует, это декламация празднества *пурулли* в честь небесного бога грозы. Когда настает время произносить слова, т. е. в тот момент, когда начинается празднество, пусть страна растет и процветает, пусть она будет защищена; и если она растет и процветает, пусть будет празноваться *пурулли*» (перевод: *M. Vieyra.* Les religions de l'Anatolie, p. 288; ср. *Goetze —ANET:* 125).

Сравнительный комментарий см.: *Gaster. Thespis,* p. 256 sq.

46. О Кумарби: *H.G.Güterbock.* The Hittite Version of Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod. — *American Journal of Archaeology,* 52 (1948): 123-124; *Güterbock.* Hittite Mythology, pp. 155-172; *H.Otten.* Mythen vom Gotte Kumarbi (Berlin, 1950); *P.Meriggi.* I miti di Kumarbi, il Kronos Hurrico. — *Athenaeum,* n.s.31 (Pavia, 1953): 101-115; *C. Scott Littleton.* The Kingship in Heaven Theme. — Myth and Law among the Indo-Europeans, ed. Jaan Puhvel (Berkeley, 1970): 93-100.

Об Улликумме: *H.G.Güterbock.* The Song of Ullikummi (New Haven, 1952).

В своей богатой по содержанию, но несколько сбивчивой книге Г.Бауманн расматривает связи между мегалитическими традициями, андрогинизмом и космогонической темой разделения неба и земли: *H.Baumann.* Das doppelte Geschlecht (Berlin, 1955).

Библиографию мифа о людях, рожденных из земли, см.: *Eliade.* Traité d'Histoire des religions, p. 205. Эта тема обильно засвидетельст-

вована, особенно на Кавказе: *A. von Löwis of Menar.* Nordkaukasische Steingeburtsagen. — *ARW,* 13 (1901): 509-524. О мифах, в которых представляется рождение божественных существ из *petra genetrix* (=Великая Богиня = *matrix mundi),* ср.: *R. Eisler.* Weltmantel und Himmelszelt (Munich, 1910), vol. 2, pp. 411, 727; *Eliade.* Forgerons et Alchimistes, pp. 44 sq., 191.

47. Фрагменты из сочинения Филона Библского «Финикийская история», относящиеся к религии, переведены с комментариями: *Carl Clemen.* Die phönikische Religion nach Philo von Byblos (Leipzig, 1939). Клинописный текст, опубликованный и переведенный В. Г. Ламбертом, описывает кровавую смену пяти поколений богов; сыновья убивают своих отцов и матерей, женятся на своих матерях и сестрах, и один за другим узурпируют власть. Отмечается некоторое сходство с «Теогонией» Гесиода; ср.: *W. G. Lambert and P. Walcot.* A New Babylonian Theogony and Hesiod — *Kadmos,* 4 (1965): 64-72; см. также: *C. Scott Littleton.* The Kingship in Heaven Theme in Puhvel. — Myth and Law, pp. 112-114.

Стиг Викандер выявил иранскую параллель с хеттским и греческим мифами о божественных поколениях. Источник не столь давний (это «Шах-наме» Фирдоуси, эпос, созданный ок. 976 г. н.э.), но его герои — Джамшид, Заххак и Фаридун — в некотором смысле представляют исторические версии мифологических персонажей — Йимы, Ажи-Дахака, Траэтаона. Таким образом, миф о божественной верховной власти может рассматриваться как составная часть индоевропейской традиции (*S. Wikander.* Histoire des Ouranides. — *Cahiers du Sud,* 36 (1952): 8-17). Но этот миф не выявлен у других индоевропейских народов. Скотт Литтлтон склонен видеть в вавилонских традициях (в «Энума элиш» и в фрагменте, переведенном Ламбертом) первоисточник всех мифов о божественных поколениях: *Littleton.* The Kingship in Heaven Theme, p. 109 sq.

48. Об истории Палестины по окончании раннего бронзового века см.: *P. Garelli.* Le Proche-Orient asiatique, des origines aux invasions des Peuples de la Mer (P., 1969), p. 45 sq; *B. Mazar.* The Middle Bronze Age in Palestine. — *Israel Exploration Journal,* 18 (Jerusalem, 1968): 65-97; *R. de Vaux.* Histoire ancienne d'Israël, des origines à l'installation en Canaan (P., 1971), pp. 61-121 (превосходные библиографии).

Об амореях см.: *S. Moscati.* I predecessori d'Israele: Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina (Rome, 1956); *I. J. Gelb.* The Early History of the West Semitic Peoples. — *Journal of Cuneiform Studies,* 15 (1961): 27-47; *K. M. Kenyon.* Amorites and Canaanites (L., 1966); *R. de Vaux.* Histoire ancienne d'Israël, p. 64 sq.

Раскопки в Тель-Харири, древнем Мари, дали тысячи табличек с текстами на древневавилонском диалекте аккадского языка. В них встречаются имена ряда богов, главным образом, Анат, Дагона, Адду.

Но поскольку отсутствуют мифологические тексты, мы не можем составить представление о фундаментальных религиозных верованиях и концепциях.

Амурру, бог, давший свое имя амореям, — это «человек, который не умеет сгибать колени (обрабатывать землю), который питается сырым мясом, у которого за всю жизнь не было жилища, и которого не похоронили после кончины» (*de Vaux*, p. 64). Подобные стереотипы будут применяться в течение трех последующих столетий по отношению к «варварам» (германцам, аварам, гуннам, монголам, татарам) — угрозе для великих городских цивилизаций, от Римской империи до Китая.

Следует иметь в виду, что эти амореи не имеют ничего общего с амореями, упоминаемыми в Библии. «Библия применяет имя Амурру к части доизраильского населения Палестины» (*de Vaux*, p. 68).

О ханаанской религии и цивилизации: *J. Gray*. The Canaanites (L., 1964); *idem*. The Legacy of Canaan, 2 ed. (Leiden, 1965); *Margaret S. Drower*. Ugarit. — *Cambridge Ancient History*, vol. 2 (1968), chap. 21b (превосходные библиографии); *R. de Vaux*. Histoire, p. 123 sq; *Marvin H. Pope and Wolfgang Rolling*. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier. — *WdM*, vol. 1, pp. 219-312; *O. Eissfeldt*. Kanaanäisch-ugaritische Religion. — *Handbuch der Orientalistik* (Leiden, 1964), vol. 8, pt. 1, pp. 76-91; *A. Jirku*. Der Mythus der Kanaanäer (Bonn, 1966); *J.C. de Moor*. The Semitic Pantheon of Ugarit. — *Ugarit-Forschungen*, 2 (1970): 187-228; *H. Gese — H. Gese, Maria Hofner, K. Rudolph*. Die Religion Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (Stuttgart, 1970) pp. 1-232; *F.M. Cross*. Canaanite Myth and Hebrew Epic (Cambridge Mass., 1973).

Угаритские тексты, изданные до 1965 г., опубликованы в переложении: *C. H. Gordon*. Ugaritic Text-book (Rome, 1954); ср. также: *C.H. Gordon*. Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of the Poems and Prose Texts (Rome, 1949); Canaanite Mythology. — Mythologies of the Ancient World, ed. S.N. Kramer, pp. 183-215. Другие переводы: *H.L. Ginsberg*. Ugaritic Myths, Epics, and Legends. — *ANET*:129-155; *G. R. Driver*. Canaanite Myths and Legends (Edinburgh, 1956); *A. Jirku*. Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit (Güttersloh, 1962); *A. Caquot et M. Sznycer*. Textes Ougaritiques. — Les religions du Proche-Orient: Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites, ed. R. Labat (P., 1970), pp. 350-458.

Существует значительная литература по угаритской религии и мифологии. Основную библиографию см.: *M.H. Pope and W. Rolling*. Mythologie; *H.H. Rowley*. Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning (L., 1967), p. 11; *Georg Fohrer*. History of Israelite Religion (1968; English trans., N.Y., 1972), pp. 42-43; *R. de Vaux*. Histoire, p. 136. См. также: L.R. Fischer, ed., Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Bible (Rome, 1975), vol. 2.

Об Эле и его роли в пантеоне: *O. Eissfeldt.* El im ugaritischen Pantheon (Leipzig, 1951); *M. Pope.* El in the Ugaritic Texts (Leiden, 1955); *Ulf Oldenburg.* The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion (Leiden, 1969), особ. pp. 15-45, 101-120, 164-170. *F. M. Cross.* Canaanite Myth and Hebrew Epic, p. 20 (критикуется работа Ольденбурга в прим. 51).

Ср. также: *Cl.F.A. Schaeffer.* The Cuneiform Texts of Ras-Shamra-Ugarit (L., 1939), p. 60 sq; *Schaeffer.* Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine. — *Syria,* 43 (1966): 1-19 (статуэтки быков как атрибуты Эла, найденные при раскопках). Об Эле как имени божества: *J.J. M. Roberts.* The Earliest Semitic Pantheon (Baltimore and L., 1972), p. 31 sq: «Божество, носящее древнее аккадское имя Эл, имеет образ величественного, но милостивого бога, пекущегося о благополучии человека и любящего даровать детей. Эта характеристика, в главных чертах, совпадает с тем, что мы знаем об Эле в остальном семитском мире» (p. 34).

О Дагане: *E. Dhorme.* Les avatars du dieu Dagon.— *RHR,*138 (1950): 129-144; *Ulf Oldenburg.* The Conflict, pp. 47-57.

49. О Баале: *Arvid S. Kapelrud.* Baal in the Ras Shamra Texts (Copenhagen, 1952); *Hassan S. Haddad.* Baal-Hadad: A Study of the Syrian Storm-God. Ph.D. diss., *University of Chicago* (1960); *U. Cassuto.* Baal and Môt in the Ugaritic Texts. — *Israel Exploration Journal,* 12 (1962): 71-86; *W. Schmidt.* Baals Tod und Auferstehung. — *ZRGG,* 15 (1963): 1-13; *Ulf Oldenburg.* The Conflict, pp. 57-100, 122-142, 176-177; *M. Pope and W. Rolling.* — *WdM,* vol. I, pp. 253-269 (с библиографией основных переведенных текстов и их интерпретацией, pp. 268-269); *J.C. de Moor.* The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu (= *Alter Orient und Altes Testament,* vol. 16) (Neukirchen-Vluyn, 1971); и особ. *F.M. Cross.* Canaanite Myth and Hebrew Epic, p. 112 (Баал и Анат), p. 147 (богоявление Ваала и Яхве).

Распад первой божественно четы из-за того, что Баал увел Асират, обозначено следующей сценой: когда Баал посылает Асират к Элу просить у него дворец, Илу «дрожит от радости» и спрашивает: «Зачем пришла Родительница богов?.. Побудила ли тебя к этому любовь царя Илу?». Но Асират презрительно отвечает: «Наш царь — Алиййану Баал, он наш Судья, и нет никого выше его» (*Ugaritic Manual,* no. 51; перевод: Oldenburg, p. 118). Лишь позже, когда Баал умертвил 77 сыновей Асират, богиня приходит к Илу и убеждает его отомстить.

Йамму идентичен змеевидному дракону *(таннину)* Латану — Левиафану из Ветхого Завета. Ср. псалом 74:14: «Ты сокрушил голову левиафана». Апокалипсис (12:1) описывает «выходящего из моря зверя с семью головами». О Йамму см. также: *Gray.* The Legacy of Canaan, pp. 26, 86; *Oldenburg.* Conflict, pp. 32-34, 134-137 и сравнительное исследование *T. Gaster.* Thespis, p. 114.

О Кусар-и-Хусасе см. комментарии в: *Gaster.* Thespis, p. 161.

50. О богине Анат см. в дополнении к работам о Ваале: *Arvid S. Kapelrud.* The Violent Goddess Anat in the Ras Shamra Texts (Oslo, 1969); *M. Pope — WdM,* vol. 1, pp. 235-241; *Wolfgang Helck.* Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten (Munich—Vienna, 1971), pp.152, 200; *Joseph Henninger.* Zum Problem der Venussterngottheit bei den Semiten. — *Anthropos,* 71 (1976): 129-168.

Об аналогиях между Анат и Дургой: *Walter Dostal.* Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes des frühesten Bodenbauer Vorderasiens. — *Archiv für Völkerkunde,* 12 (1957): 74 sq.

О «каннибализме» Анат (она ест труп Ваала): *Charles Virolleaud.* Un nouvel épisode du myth ugaritique de Baal. — *Comtes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1960): 180-186, и наблюдения: *Michael C. Astour.* Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bacchiques grecs. — *RHR,* 154 (1963): 1-15; *Astour.* Hellenosemitica (Leiden, 1964; rev. ed. 1967), p. 170 sq.; *Albright.* Yahveh and the Gods of Canaan (N.Y., 1968), p. 131 sq.

Об отношениях между Анат и Астартой ср.: *J.J.M. Roberts.* The Earliest Semitic Pantheon, p. 37; *Wolfgang Helck.* Betrachtungen, p. 155. Богиня Астарта кажется двойником Анат и не играет почти никакой роли. «Новый мифологический текст восстановил ее значение и подчеркнул ее воинственный характер и ее роль как защитницы справедивости и права», см.: *R. de Vaux.* Histoire ancienne d'Israël, p. 145, со ссылкой на текст, опубликованный в: *Charles Virolleaud.* Le Palais Royal d'Ugarit, vol. 5, и на комментарии: *W. Herrmann.* Aštart. — *Mitteilungen für Orientforschung,* 15 (1969): 6-55.

О космологическом символизме дворца-храма: *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour, (изд.1969), p. 17 sq; *Eliade.* Centre du Monde, Temple, Maison. — *Le symbolisme cosmique des monuments religieux, Serie Orientale Roma,* no. 14 (Rome, 1957): 57-82; *Ananda Coomaraswamy.* The Symbolism of the Dome. — *Indian Historical Quarterly,* 14 (1938): 1-56; *Loren R. Fisher.* Creation at Ugarit and in the Old Testament. — *Vetus Testamentum,* 15 (1965): 313-324; см. также: *U. Cassuto.* Il palazzo di Ba'al nella tavola II AB di Ras Shamra. — *Orientalia,* n.s. 7 (1938): 265-290; *A.S. Kapelrud.* Temple Building, a Task for Gods and Kings. — *Orientalia,* 32 (1963): 56-62.

51. О Муту: *Oldenburg.* The Conflict, pp. 35-39; *M. Pope.— WdM,* vol. 1, pp. 300-302; *Cross.* Canaanite Myth, p. 116 sq. См. также: *U. Cassuto.* Baal and Môt in the Ugaritic Texts. — *Israel Exploration Journal,* 12 (1962): 77-86.

Об Атаре: *J. Gray.* The Desert God *'Attr* in the Literature and Religion of Canaan. — *JNES,* 8 (1949): 72-83; *A. Caquot.* Le dieu 'Athtar et les textes de Ras Shamra. — *Syria,* 35 (1958): 45-60; *Oldenburg.* Conflict, pp. 39-45.

52. О культе Баала в Угарите: *Kapelrud.* Baal in the Ras Shamra Texts, p. 18 sq; *Kapelrud.* The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament (Norman, Okla., 1963). См. также: *J.Gray.* Sacral Kingship in Ugarit. — *Ugaritica* (P., 1969), vol. 6, pp. 289-302. Изобилуют типичные для культов фертильности архаические элементы: каменные фаллосы; изображения нагих богинь; тауроморфные изображения Баала; маски животных и рога, которые носили некоторые жрецы (см. *Schaeffer.* Cuneiform Texts, p. 64, pl. X, fig. 2).

О публичных жертвоприношениях, совершаемых мужчинами и женщинами (и царем и царицей) во искупление грехов, см.: *A. Caquot.* Un sacrifice expiatoire á Ras Shamra. — *RHPR,* 42 (1962): 201-211.

Как замечает *R. de Vaux.* Histoire, p. 146, «ханаанские и израильские жертвоприношения имели общий ритуал; например, пророки Баала и пророк Илия на горе Кармил готовили всесожжение одинаково (Третья Книга Царств, 18)».

О ханаанском культе: *Fohrer.* History of Israelite Religion, p. 57 sq., с библиографическими ссылками.

О конфликте Яхве с Ваалом, см. библиографию в §60.

Об эпических поэмах о Керете и Акхат-Данииле и их греческих параллелях ср.: *Cyrus A. Gordon.* The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations (N.Y., 1965), p. 128 sq. Автор книги видит в поэме о Керете «самый древний, из известных нам, пример сюжета о Елене Троянской» — сюжет индоевропейского происхождения, засвидетельствованный в Индии и Греции, но неизвестный в Месопотамии и Египте. По этой проблеме см. также: *Michael C. Astour.* Hellenosemitica, 2 ed. (1967). Автор объясняет взаимные заимствования и аналогии сиро-палестинского и греческого миров их географическим положением и политическим своеобразием: «Оба мира были разоренными, географически расчлененными территориями, не имевшими центральной оси. Это обусловило образование сходных государственных формирований и внутренних порядков... Греческий и западно-семитский миры образовали общий круг малых государств, неспособных к унификации и централизации, пока их не завоюют какие-то внешние империи» (pp. 358-359).

53. В главе о древней истории Израиля мы использовали, в основном, следующие работы: *M. Noth.* Geschichte Israels (Göttingen, 1950; 2 rev. ed., 1954), Eng. trans. by *S. Godman.* The History of Israel (L., 1958); *J. Bright.* A History of Israel (Philadelphia, 1959); *R. de Vaux.* Histoire ancienne d'Israël: Des origines à l'installation en Canaan (P., 1971). В этой работе имеется прекрасная критическая библиография. См. также: *W.F. Albright.* Archaeology and the Religion of Israel, 2d ed. (Baltimore, 1946);*idem.* The Biblical Period from Abraham to Ezra (N.Y., 1963); *R. de Vaux.* Les institutions de l'Ancien Testament, 2 vols., 2d ed. (P., 1961,1967) (англ. перевод: *John McHugh.* Ancient Israel: Its Life and

Institutions, N.Y., 1961); *Otto Eissfeldt.* The Old Testament: An Introduction (N.Y., 1965) (translated from the 3d German ed., 1964, с дополнительной библиографией, pp. 722-785); *J. Pedersen.* Israel: Its Life and Culture, 4 vols. (Copenhagen, 1926, 1940); *G. von Rad.* Old Testament Theology, vol. 1 (N.Y., 1962) (немецкий оригинал опубликован в 1957); *M. Noth.* Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen (Cologne and Opladen, 1961); The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of W.F. Albright, ed. C. Ernest Wright (N.Y., 1968), pp. 85-139 (об археологии Палестины — E. Wright), pp. 265-299 (о проблемах хронологии).

Множество книг посвящено религиозной истории Израиля; см. наиболее полезные из публикаций последних 10-12 лет: *T. Kaufmann.* The Religion of Israel, перевод с иврита M. Greenberg (Chicago, 1960); *H. Ringgren.* La religion d'Israël (P., 1966; нем. изд.: Stuttgart, 1963; англ. перевод: D.E. Green. Israelite Religion (Philadelphia, 1966); *W. Eichrodt.* Religionsgeschichte Israels (1969); *G. Fohrer.* History of Israelite Religion (Nashville, 1972; нем. изд.: 1968).

Космогонические тексты с комментариями переведены Жаном Боттеро: *Jean Bottéro.* La naissance du monde selon Israel. — *Sources Orientales,* I, pp. 187-234 (= La naissance du monde, P., 1959). О библейской космологии см.: *H. Gunkel.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 2 ed. (Göttingen, 1921), особ. p. 29 sq; *V. Maag.* Jahwäs Begegnung mit der Kanaanäische Kosmologie. — *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques,* 18-19 (1965): 252-269.

Среди самых последних переводов «Книги Бытия» с комментарием наиболее доступен для неспециалистов: *E. A. Speiser.* Genesis (N.Y., 1964).

Библиографию мифа о сотворении человека см. выше, §17.

54. Об Эдеме и мифах о рае ср.: *P. Humbert.* Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse (1940); *W. Andrae.* Der cultische Garten — *Die Welt des Orients,* 6 (1952): 485-494; *G. Widengren.* The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion (1951); *A. Dammron.* La mythologie sumérienne et les premiers chapitres de la Genèse,(1959); *Theodor H. Gaster.* Myth, Legend. and Custom in the Old Testament (1969), pp. 24-37, 332-334 (библиография); *F.F. Hvidberg.* The Canaanite Background of Genesis I-III. — *Vetus Testamentum,* 10 (I960): 285 sq; *J. Coppens.* La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis. — *Analecta Lovanesis Biblica et Orientalia* (1958).

О Древе Жизни и Древе Познания: *Eliade.* Traité, p. 246 sq; *T. Gaster.* Myth, Legend, and Custom, pp.337-338.

О Каине и Авеле: *T.H. Gaster,* pp. 51-55 (библиография pp. 341-342).

О ритуалах и символизме, связанных с металлургией: *Eliade.* Forgerons et Alchimistes, p. 57 sq; о социальной организации и магической силе кузнецов: *ibid.*, p. 81 sq.

О «Каиновой печати» (Быт 4:15), см. сравнительные материалы цитируемые *T.H. Gaster.* Myth, Legend, and Custom, pp. 55-65 (библиография, pp. 344-345).

55. О союзе «сынов божиих» с «дочерьми человеческими»: *C.E. Closen.* Die Sünde der «Söhne Gottes», (Rome, 1939), Быт 4: 1-4; *Gaster,* pp. 351-352 (библиография); *B.S. Childs.* Myth and Reality in the Old Testament (Naperville, Ill., 1960), p. 49 sq; *G.A. Cooke.* The Sons of (the) God(s). — *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft,* 76 (1964): 22-47.

О Потопе см. примечание к §18; *T.H. Gaster.* p. 352 (библиография); *A. Parrot. Déluge et Arche de Noé*(1952); *C. Lambert.* Il n'y aura jamais de déluge (Genese IX:11). — *Nouvelle Revue Théologique,* 77 (1955): 581-601, 693-724.

О Вавилонской башне: *T.H. Gaster,* pp. 360-361 (библиография); *A. Parrot.* La Tour de Babel (1953). О символизме зиккурата см.: *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour, p. 25 sq; *G. Widengren.* Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vecino Oriente antico. — *Numen,* 7 (I960): 1-25. О мифе о вознесении на небеса: *Eliade.* Religions Australiennes, p. 40 sq; *Eliade.* Notes on the Symbolism of the Arrow, p. 468 sq.— Religion in Antiquity: Essay in Memory of Erwin R. Goodenough, edited by Jacob Neusner (Leiden, 1968).

Книга: *A. Borst.* Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprache und Völker, 6 vols. (Stuttgart, 1957-1963) —это чрезвычайно богатая энциклопедия генеалогических легенд из истории Запада.

56. О кочевых семитах II тыс.: *Joseph Henninger.* Zum Frühsemitischen Nomadentum. — *Viehwirtschaft und Hirtenkultur: Ethnographische Studien* (Budapest, 1969), pp. 33-68, особ. pp. 44-50 (патриархи); 50-53 (кочевники в текстах Мари).

О Хабиру и их отношениях с евреями см. обобщение исследований и библиографию: *R. de Vaux.* Histoire ancienne d'Israël, pp. 202-208 («"Хабиру-Апиру" — этнический термин, обозначавший западные семитские группы "амореев" или "протоамореев", с которыми мы связываем патриархов», p. 208). См. также: *Albright.* From the Stone Age, p. 238 sq; *Albright.* Yahweh and the Gods of Canaan, p. 75 sq; *Fohrer.* History of Israelite Religion, p. 30 (прим. 8-10, библиография).

Сведения о патриархах: *R. de Vaux.* Histoire, pp. 245-253. О «боге отца»: *Albrecht Alt.* Der Gott der Väter (1929; =Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel (1953), vol. 1, pp. 1-78); Essays on Old Testament History and Religion, англ. пер.. R. A. Wilson (N.Y., 1968), pp. 1-100. Тезисы Альта обсуждались: *Fohrer,* p. 36; *de Vaux,* p. 256;

Ringgren. La religion d'Israël, p. 29. Отношения между «богом отца» и Элом, и между Элом и Яхве анализировались в: *R.M. Cross*. Canaanite Myth and Hebrew Epic (Cambridge, Mass., 1973), pp. 1-76.

Интерпретация имени Эл-Шаддаи все еще спорна. Предполагалось, что это имя производное от слова, относящегося к аккадскому *šadū*, «гора»: тогда оно означает «Эл горы»; ср. *Ringgren*, pp. 34-35. Но поскольку предпочтительнее стало искать этимологию этого слова в семитском языке северо-запада, недавно было предложено еврейское *śaday/śadèh*, и имя будет означать «Эл долины, или поля, или степи» (*de Vaux*, p. 264, с библиографией).

Примечательно, что в рассказах о патриархах, где фигурирует Эл, не упоминается Ваал. Это означает, что предки израильтян, вступив в Ханаан до нашествия гиксосов, не нашли там культа Ваала; этот бог приобрел значение к середине II тыс., или, возможно, немного ранее — в угариттский период: см. *de Vaux*, p. 266. Однако, как мы уже отмечали (§48, прим. 26), существовал местный бог грозы и плодородия, чье имя было забыто после утверждения культа Ваала.

Нет никаких признаков существования культа «идолов» у патриархов, но когда Рахиль готовится покинуть дом своего отца Лавана, она тайком уносит у него *teraphim*, домашних идолов (Бытие 31:19) , которых Лаван называет «мои боги» (31:30). О значении *teraphim* см.: *A.R. Johnson*. The Cultic Prophet in Ancient Israel, 2 ed. (1962), p. 32 sq, и *Rowley*. Worship in Ancient Israel, p. 19. Во всяком случае, поступок Рахили не может служить указанием на религию Иакова. См.: *Ringgren*, pp. 38-39.

Что касается обряда обрезания, то он, вероятно, практиковался во времена патриархов. Его происхождение неизвестно: *R. de Vaux*. Les Institutions de l'Ancien Testament (P., 1961), pp. 78-82; англ. пер., pp. 46-48; *E. Isaac*. Circumcision as a Covenant Rite. — *Anthropos*, 59 (1964): 444-456. Считалось, что обрезание заимствовано у египтян, но оно не было общепринятым в Египте. С другой стороны, этот обычай засвидетельствован в северной Сирии с начала III тыс. Следовательно, предки израильтян могли быть знакомы с ним еще до того, как они пришли в Ханаан. «В то время он мог просто означать вступление в брак и в общую жизнь в клане, как об этом написано в «Книге Бытия» (34: 14-16); лишь позже он стал знаком соглашения между Богом и его народом, которое автор «Книги Бытия» относит ко времени Авраама» (*de Vaux*. Histoire ancienne d'Israël, vol. I, p. 273; библиография дана в примечаниях 94 и 96). Об обрезании как обычае инициации в архаических обществах: *Eliade*. Naissances Mystiques (P., 1959), p. 54 sq.

57. О кровавых жертвоприношениях: *R. de Vaux*. Les sacrifices de l'Ancien Testament (P., 1964), pp. 7-27 (англ. пер.: Studies in Old Testament Sacrifice [Cardiff, 1964], chap. I); *de Vaux*. Histoire ancienne d'Israël, p. 270 sq. Об обычаях Центральной Аравии: *J. Henninger*. La

religion bédouine préislamique. — *L'antica societa beduina,* ed. F. Gabrieli (Rome, 1959), pp. 135-136, и Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques. — *Revista do Museu Paulista* (San Paulo), n.s. 4 (1950): 389-432. См. также: *J. Henninger.* Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite (P., 1975) (обширная библиография).

58. Фигура Моисея в последнее время стала предметом ряда оригинальных интерпретаций: *E. Auerbach.* Moses (Amsterdam, 1953); *H. Cazelles.* Moïse, l'homme de l'Alliance (1955); *H.H. Rowley.* From Joseph to Joshua (Oxford, 1950); *H.H. Rowley.* Moses and the Decalogue. — *BJRL,* 34 (1951): 1-118; *R. Smend.* Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth (1959). О миссии Моисея: *de Vaux.* Histoire ancienne, p. 305 sq. О различных традициях, связанных с исходом из Египта и Пасхой: *Fohrer.* History of Israelite Religion, p. 68 sq; *R. de Vaux.* Institutions, vol. 2, pp. 383-394 (библиография, pp. 467-468) (англ. пер., pp. 484-493, 550-551); *de Vaux.* Les sacrifices de l'Ancien Testament, p. 7 sq (англ. пер., гл. I).

Влияние Пасхи, отмеченное в «Исходе» 1-15, было специально подчеркнуто: *J. Pedersen.* Israel: Its Life and Culture (1940), vol. 3, pp. 384-415; vol. 4, pp. 728-737. Его теория была подвергнута критике и модифицирована Г. фон Радом, С. Мовинкелем и Форером (History, p. 68 sq.).

Празднование Пасхи первоначально было пастушеским весенним праздником и объяснялось воспоминанием об исходе из Египта; иными словами, периодическая церемония, отражающая космическую религиозность, в конце концов становится исторической. С другой стороны, сказочные события Исхода, т.е. переход через Чермное море и гибель египетского воинства, получили с течением времени две различные интерпретации. В самой древней документации (Исх 15: 1-10) говорится о том, что войска фараона были поглощены волнами, поднятыми дуновением Яхве. Лишь позднее, в Псалмах, упоминается о «разделении» моря: «Разделил море, и провел их чрез него, и поставил воды стеною» (Пс 78:13; ср. Пс 77: 17-20).

В этом случае чудо на Чермном море поставлено в связь с Творением, т.е. с победой Яхве над морскими чудовищами Раавом и Левиафаном: «Не ты ли [мышца Господня] сразила Раава, поразила крокодила? Не ты ли иссушила море, воды великой бездны, превратила глубины моря в дорогу, чтобы прошли искупленные?» (Исаия 51: 9-10). Исход, как и завоевание Ханаана (и, позже, возвращение изгнанников, упомянутые в тексте «Книги Пророка Исаии», который мы цитировали выше), — это в некотором роде повторение космогонического деяния. См.: *Cross.* Canaanite Myth and Hebrew Epic, p. 100 sq. Но в конечном счете обе точки зрения — историческая и космологическая — взаимно друг друга дополняют; завоевание Ханаана — ско-

рее всего историческое событие и в то же самое время божественное деяние, ибо это Яхве обеспечил победу израильтян.

59. В своей книге «Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East» (Pittsburgh, 1955), *B.E. Mendenhall* сравнил Моисеев закон с договорами, которые хеттские цари заключали со своими вассалами в Малой Азии. Эти договоры после преамбулы (где называется имя и титулы царя и напоминается о существующих доныне отношениях между сторонами), определяют требования, предъявляемые вассалам, указание хранить документ в Храме и периодически устраивать его торжественное прочтение, приводят список богов-свидетелей и, наконец, формулировки проклятий и благословений. Олбрайт, соглашаясь с идеями этой книги, подчеркивает необходимость договоров для древних евреев, большинство из которых были караванщиками; ср.: *Albright.* Yahweh and the Gods of Canaan, p. 107 sq, с библиографией. Тезисы Менденхолла подверглись критике: *R. de Vaux.* Histoire, p. 410, n. 141. Де Во спрашивает, каким образом полукочевые группы, возглавлявшиеся Моисеем, могли знать договоры хеттских царей. Имеются различия и в композиции текстов; например, в Моисеевом законе отсутствуют заключительные проклятия и благословения. Кроме того, хеттские требования обычно выражены в солагательном наклонении, а в Законе употреблятся императив. Де Во отмечает, что договоры хеттских царей с полуварварскими народами не следуют никакой классической формуле. Значит, существует несколько типов «формулы Завета» (De Vaux, p. 413 sq.).

О роли оазиса Кадеш Барнеа в формировании яхвистических традиций: *T.J. Meek.* Hebrew Origins (N.Y., 1936; reprint, 1960), p. 119 sq.; *R. de Vaux.* Les Institutions de l'Ancien Testament, vol. 2, p. 228 sq. (англ. пер.., p. 369 sq.); *Ringgren*, p. 49 sq. (англ. пер., p. 30 sq.). Вулканические элементы явления Яхве на Синае анализируются в: *J. Koenig.* Le Sinaï, montagne de feu. — *RHR,* 167 (1964): 129-155; *Koenig.* Aux origines des théophanies iahvistes. — *RHR,* 169 (1966): 1-36. Но Кросс показал, что явление на Синае — это «теофания через грозу», сравнимая с явлением Ваала; ср.: *Cross.* Canaanite Myth and Hebrew Epic, p. 147 sq. См. также: *G.E. Mendenhall.* The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Traditions (Baltimore, 1973), p. 56, p. 105 (битва при Ваал-Фегоре).

60. Некоторые недавние теории о поселении израильтян в Ханаане (Y. Kaufmann, A. Alt, M. Noth, W.F. Albright и G.E. Mendenhall) анализируются в: *R. de Vaux.* Histoire ancienne, pp. 444-454. См. также: *R. Smend.* Jahvekrieg und Strämmebund (Göttingen, 1963), англ. пер. Max G. Rogers. Yahweh War and Tribal Confederation (Nashville, Tenn., 1970).

О конфликте между иудаизмом и ханаанейской религией: *R. Hillman.* Wasser und Berg: Kosmische Verbindungslinien zwischen dem

Kanaanäischen Wettergott und Jahve (Diss., Halle, 1965); *J. Maier.* Die Gottesvorstellung Altisraels und die Kanaanäische Religion. — *Bibel und zeitgemässer Glaube* (1965), vol. I, pp. 135-158; *T. Worden.* The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament. — *VT,* 3 (1953): 273-297; *Fohrer.* History, p. 103 sq.; *de Vaux.* Histoire, p. 147 (в n. 9 есть библиография). О синкретизме: *G.W. Ahlström.* Aspects of Syncretism in Israelite Religion (Lund, 1963).

До сих пор актуальна книга: *R. Dussaud.* Les Origines cananéennes du sacrifice israélite, 2 ed. (1921; rev. ed., 1941). См. также: *Rowley.* Worship in Ancient Israel, p. 61 sq., и библиографию (p. 65, n. 1). Человеческие жертвоприношения отвергались израильтянами; жертвоприношения детей, отмеченные в VII в., — это внешнее влияние; см.: de Vaux; Eissfeldt. Материалы этих ученых обобщены: *Rowley,* p. 65, n. 1.

О профетизме на Ближнем Востоке и среди израильтян: *A. Haldar.* Association of Cult Prophets among the Ancient Semites (Uppsala, 1945); *J. Lindblom.* Prophecy in Ancient Israel (Philadelphia, 1965); в обеих работах имеется богатая библиография. См. также: *J. Pedersen.* The Role Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs. — *Studies in Old Testament Prophecy* (Robinson Festschrift) (1950), pp. 127-142; *A. Lods.* Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique. — ibid., pp. 103-110; *A. Malamat.* Prophetic Revelation in New Documents from Mari and the Bible. — *Vetus Testamentum,* suppl., 15 (1966): 207-227; *G. Fohrer.* Studien zur alttestamentlichen Prophetie, 1949-1965 (1967).

61. История исследований — в частности, история гипотез о первоначальной родине индоевропейцев и их миграциях обобщена в: *P. Bosch-Gimpera.* Les Indo-Européens, trad. R. Lantier (P., 1961), pp. 21-96, и *G. Devoto.* Origini indeuropee (Florence, 1962), pp. 8-194. Обе работы содержат важную библиографию. Книга: *O. Schrader.* Reallexikon der indogermanische Altertumskunde, 2 ed. (Berlin und Leipzig, 1917-1932) остается незаменимой. См. также: *A. Nehring.* Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat in W. Koppers et al., *Die Indogermanen- und Germanenfrage* (Salzburg und Leipzig, 1936), pp, 7-229.

Сведения о самых последних раскопках см. в ряде работ *Marija Gimbutas*: The Prehistory of Eastern Europe (1956); Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe (La Haye, 1965); Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth and Third Millennia B.C. — George Cordona, ed. Indo-European and Indo-Europeans (Philadelphia, 1970), pp. 155-197; The Beginning of the Bronze Age in Europe and the Indo-Europeans: 3500-2500 B.C. — *JIES,* 1 (1973): 163-214; The Destruction of Aegean and East Mediterranean Urban Civilization around 2500 B.C. — R.Crossland, A. Birchall, eds. Bronze Age Migrations in the Aegean (1973), pp. 129-139; *Homer L. Thomas.* New

Evidence for Dating the Indo-European Dispersal in Europe (Indo-European and Indo-Europeans, pp. 199-251) в своей работе предлагает отодвинуть в глубь истории даты экспансии индоевропейцев (радиоуглеродный анализ свидетельствует об их присутствии в Голландии ок. 2470 или 2600 гг. до н.э.). *Ward H. Goodenough* The Evolution of Pastoralism and Indo-European Origins (ibid., pp. 253-265) считает, что родиной индоевропейцев были восточные регионы Польши и Западная Украина. См. также: *Paul Friedrich.* Proto-Indo-European Trees. — ibid., pp. 11-34; *T. Burrow.* The Proto-Indoaryans. — *JRAS* (1973): 123-140; *M.M. Winn.* Thoughts on the Question of Indo-European Movements into Anatolia and Iran. — *JIES,* 2 (1974): 117-142 (об индоевропейских группах, живших в Анатолии и Иране ок. 3000 до н. э.). Критическую библиографию об индоевропейцах в Передней Азии см.: *M. Mayrhofer.* Die Indo-Arier im Alten Vorderasien (Wiesbaden, 1966); *M. Mayrhofer.* — *IIJ,* 7 (1964): 208 sq; Die Arien im Vorderen Orient. — Ein Mythos? (Vienna, 1974). Религиозная функция курганов свидетельствует о развитом культе предков, сравнимом с тем, который существовал в мегалитических цивилизациях (ср. §35); *R. Ghirshman.* L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens (Leiden, 1977).

62. О теориях Макса Мюллера (Max Müller): *Richard M. Dorson.* The Eclipse of Solar Mythology. — *Myth: A Symposium,* ed. Thomas A. Sebeok (Philadelphia, 1955), pp. 15-38. Исследование: *Leopold von Schröder.* Arische Religion, 2 vols. (Leipzig, 1914, 1916), еще можно использовать. В первом томе автор рассказывает об индоевропейских высших существах, во втором — о космических божествах (Земля, Солнце, Огонь и т.д.), третий том предполагалось посвятить понятию души и культу предков. Из обширной литературы, прямо или косвенно проникнутой национал-социалистской идеологией, упомянем для примера: *Friedrich Cornelius.* Indogermanische Religionsgeschichte (Münich, 1942). Первый (единственный пока опубликованный) том работы: *J.W. Hauer.* Glaubensgeschichte der Indogermanen (Stuttgart, 1937) включает ряд не связанных друг с другом исследований. Критика расистских интерпретаций индоевропейской духовности содержится в различных материалах, собранных под заголовком: Die Indogermanen- und Germanenfrage — Wiener Beiträge zür Kulturgeschichte und Linguistik IV (Salzburg and Leipzig, 1936) ed. *W. Koppers,* и в: *Wilhelm Schmidt.* Rassen und Völker im Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes, vol. 3 (Lucerne, 1946), (особ. pp. 275-318).

Об индоевропейском религиозном словаре: *G. Devoto.* Origini indeuropee, p. 295 sq, и: *E. Benveniste.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes, vol.2 (P., 1969).*[124] Глубокий анализ термина *theos* см.: *G. Gallavotti.* Morfologia di *theos.* — *SMSR,* 33 (1962): 25-43. Об иранском божестве огня ср.: *Stig Wikander.* Der arische Männerbund (Lund, 1938), p. 76 sq, и ниже, §104.

Эрик Хэмп (выступающий против Бенвениста, vol. 2, p. 223 sq) недавно отметил наличие общего индоевропейского термина для обозначения жертвоприношения: *Eric Hamp.* Religion and Law from Iguvium. — *JIES,* 1 (1973): 322.

Позднее божественная энергия стала ассоциироваться с душами умерших, особенно у германцев, где начальный корень *ghav, ghuto,* «вызванный», стал обозначать, в конце концов, идею бога. Столь же поздно, как кажется, появился термин *welo,* душа, который означает «тот, кто освобождается в воздухе», т.е. освобождается при кремации: *Devoto.* Origini, pp. 295-316.

Важно отметить характерное различие между индоевропейцами и семитами: ценность, придаваемая письму. Геродот (I. 136) сообщает, что персы обучали своих сыновей только трем вещам: ездить верхом, стрелять из лука и говорить правду. Как свидетельствует отрывок из «Анналов» ассирийского царя Ассурбанипала V, семитский властитель учил сыновей ездить верхом (и управлять повозкой), стрелять из лука, а также «мудрости наби и искусству письма в традициях мастеров»: *G. Widengren* — *Numen,* 1 (1954): 63, n. 311; *idem.* Religionsphänomenologie (Berlin, 1969), p. 570 sq. См. также: *G. Dumézil.* La tradition druidique et l'écriture: Le Vivant et le Mort. — *RHR,* 122 (1940): 125-133. Это радикальное различие между индоевропейскими религиями, основывавшимися на устной традиции, и на «религиях Книги», где книжники имели высокий престиж, создало большие трудности, когда зороастрийское духовенство решило обнародовать свою священную книгу «Авеста», ибо даже в эпоху Сассанидов (III-VII вв.) письменность рассматривалась как деяние демонов; см.: *A. Bausani.* Persia religiosa (Milan, 1959), p. 20 sq; *G. Widengren.* Holy Book and Holy Tradition in Iran: The Problem of the Sassanid Avesta. — F.F. Bruce and E.G. Rupp, eds. Holy Book and Holy Tradition (Manchester, 1968), pp. 36-53.

63. Самое лучшее введение в труды Жоржа Дюмезиля: *Georges Dumézil.* L'Idéologie tripartie des Indo-Européens (Brussels, 1958). Библиография его работ до 1960 г. дана в: Hommages à Georges Dumézil (Brussels, 1960), pp. XI-XXIII. Хронология трудов Дюмезиля и анализ критики, направленной в его адрес, см.: *C. Scott Littleton.* The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil (Berkeley and Los Angeles, 1966). Несколько работ о концепциях Дюмезиля опубликовано: Myth and Law among the Indo-Europeans, ed. Jaan Puhvel (Berkeley and Los Angeles, 1970); Myth in Indo-European Antiquity, ed. G.I. Larson (Berkeley and Los Angeles, 1974); см. также: *J.F. Richards, Alf Hiltebeitel, J. Gonda, C. Scott Littleton, and David M. Knipe.* — *Journal of Asian Studies,* 34 (1974): 127-168. *Richard Bodéus.* Societé athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen. — *L'Antiquité Classique,* 41 (1972): 453-486. Автор бле-

стяще анализирует концепцию Дюмезиля о трехчастности в свете греческих данных.

В ожидании новых изданий трехтомника Дюмезиля: Jupiter, Mars, Quirinus (P., 1941-1945) и его работы: Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté (1940; 2 ed. 1948) можно прочесть его книги: Heur et malheur du guerrier (P., 1969), переработку его труда Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens (1956), англ. пер.: The Destiny of the Warrior (Chicago, 1970); L'héritage indo-européen a Rome (P., 1949); Servius et la Fortune (P., 1943); Mythe et Épopée, *3* vols. (P., 1968-1973), eng. trans. of vol. 2, pt. 3, by *Alf Hiltebeitel.* The Destiny of a King (Chicago, 1973). В первом томе Mythe et Épopée (pp. 31-257), Дюмезиль развивает доказательства Стига Викандера о существовании трехчастной схемы в «Махабхарате». См.: *Stig Wikander.* La légende des Pandava et le fond mythique du Mahābhārata (на шведском языке опубликована в Religion och Bibel, vol. 6, pp. 27-39); переведена Дюмезилем: Jupiter, Mars, Quirinus (1948), supplementary vol. 4, pp. 37-53. О богах Митаннии: *G. Dumézil.* Les «trois fonctions» dans le Rig Veda et les dieux indiens de Mitani. — *Académie royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres,* 5-e ser. 47 (1961): 265-298.

Как полагает V.M.Apte, со времени составления первых девяти книг «Ригведы» считалось, что «общество образуют жрецы, воины и скотоводы; и если эти группы еще не имели названий (*брахманы, кшатрии* и *вайшьи*), — то абстрактные понятия, от которых эти названия были производными, уже сформировались в иерархическую систему, определившую принципы трех видов деятельности: *брахман* (ср.р.), «знание и использование мистических соотношений между частями реального, видимого или невидимого"; *кшатра*, "сила"; и *виш*, одновременно "крестьянство" и "организованная среда" и — во множественном числе — *вайшья*, "совокупность народа в его локальных и социальных группах"». (*G. Dumézil.* L'idéologie tripartie, p. 8, где резюмируется статья: *V.M. Apte.* Were Castes Formulated in the Age of the Rig Veda? — *Bulletin of the Deccan College Research Institute,* 2: 34-46). Дюмезиль считает, что трехчастная система напоминает чередование первых римских царей: 1) Ромул, грозный властитель (тип Варуны); 2) Нума Помпилий, мудрый, учредитель культа и законов (тип Митры); 3) Тулл Гостилий, воитель (Индра, Марс); 4) Анк Марций, мирный царь, при котором процветал и богател римский народ (Квирин). (*G. Dumézil.* Heur et malheur du guerrier, p. 15 sq.; The Destiny of the Warrior, p. 7 sq).

О проникновении ариев в Индию: *K. Jettmar.* Zur Wanderungsgeschichte der Iranier. — *Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25 jährigen Bestand* (Vienna, 1956), pp. 327-349; *P.*

Bosch-Gimpera. The Migration Route of the Indo-Aryans. — *JIES,* 1 (1973): 3-17. См. также: *East and West,* 21 (1971): 14 sq.

Самая древняя культура ариев в Индии рассматривается в работе: *R.C. Majumdar.* The Vedic Age, vol. 1 of History and Culture of the Indian People (L., 1951) (превосходная библиография).

О роли ариев в окончательном разрушении индской цивилизации: *Sir Mortimer Wheeler.* The Indus Civilization, 3 ed. (Cambridge, 1968), p. 132 sq.; *R. Heine-Geldern.* The Coming of the Aryans and the End of the Harappa Culture. — *Man,* 56 (1956): 136-140; *Bridget and Raymond Allchin.* The Birth of Indian Civilization (Baltimore, 1968), p. 154 sq; *Walter A. Fairservis, Jr.* The Roots of Ancient India (N.Y., 1971), p. 345 sq. См. также: *G.D. Kumar.* The Ethnic Components of the Builders of the Indus Valley Civilization and the Advent of the Aryans. — *JIES,* 1 (1973): 66-80.

О ритуалах, связанных с захватом территорий: *Ananda Coomaraswamy.* The Rig Veda as Land-náma-Bók (L., 1935).

Сравнительная хронология гимнов, школ и обзоров четырех собраний текстов: *Ригведы, Яджурведы, Самаведы, Атхарваведы,* — кратко изложена в: *L. Renou.* L'Inde classique (P., 1947), vol. 1, p. 270 sq. Переводы различных ведийских текстов указаны Нурвином Дж. Гейном (*Nurvin J. Hein*) в: Charles J. Adams, ed. A Reader's Guide to the Great Religions (N.Y. and L., 1965), pp. 49-50 (2 ed., 1977, pp. 110-111). Французские переводы упомянуты: *Jean Varenne.* Le Véda, premier livre sacré de l'Inde (P., 1967), vol. 1, pp. 36-38. Наиболее важные переводы выполнены: *L. Renou.* Hymnes et prières du Vèda (1938), La poésie religieuse de l'Inde antique (1942), Hymnes spéculatifs du Véda (1956); см. опубликованные переводы *Jean Varenne.* Le Véda, vols 1, 2. См. также: *Victor Henry.* Les livres VII a XII de l'Atharva Véda (P.,1892-1896); *P.E. Dumont.* L'agnihotra (Baltimore, 1939).

Незаменимы переводы: *K.F. Geldner.* Der Rig-Veda, 3 vols. (Cambridge, Mass, 1951).

Об истории интерпретаций ведийской религии: *L. Renou.* Religions of Ancient India (L., 1953), p. 7 sq. Все еще нет равных работе: *A. Bergaigne.* La religion védique d'après les hymnes du Rigvéda, 3 vols (P., 1878-1897). Также заслуживают внимания труды: *Mauris Bloomfield.* The Religion of the Veda (N.Y., 1908); *A.A. Macdonell.* Vedic Mythology (Strassbourg, 1897); *H. Oldenberg.* La religion du Véda (франц. пер., 1903); *A. Hillebrandt.* Vedische Mythologie, 2 ed. (Breslau, 1929); *A.B. Keith.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, 2 vols. (Cambridge, Mass., 1925); *G. Fussman.* Pour une problématique des religions indiennes anciennes. — *JA,* 265 (1977): 21-70.

Луи Рену изложил краткую историю ведийской религии: *L. Renou.* Religions of Ancient India, pp. 1-45. См. также его труды: L'Inde classique, pp. 314-372; Vedic India (Calcutta, 1957); Le destin du Véda

dans l'Inde (=Etudes védiques, vol. 6, 1960); англ. перевод *Dev Raj Chanana*. The Destiny of the Veda in India (Delhi, 1965).

Самая последняя работа (с очень богатой библиографией): *J. Gonda*. Les religions de l'Inde, vol. 1: Védisme et hindouisme ancien (франц. пер. P., 1962); см. также: *J. Gonda*. The Vision of the Vedic Poets (La Haye, 1965); *J. Gonda*. Loka: World and Heaven in the Veda (Amsterdam, 1966); *P. Horsch*. Die vedische Gatha- und Sloka-Literatur (Bern, 1966).

65. О *дева* и *асурах* в ведический период: *T. Segerstedt*. Les Assuras dans la religion védique. — *RHR*, 55 (1908): 157-203, 293-316. К этой работе еще можно обращаться; но ее главный постулат — отождествление асуров с первоначальными обитателями Индии — спорен. См. также: *P. von Bradke*. Dyaus Asura, Ahura Mazda, und die Asuras (Halle, 1885). По подсчетам П. фон Брадке, слово *асура* употребляется в «Ригведе» 71 раз (57 в единственном числе, 4 в двойственном и 10 — во множественном). Во множественном числе оно имеет враждебный смысл по отношению к *дева* в 8 случаях из 10, в единственном — лишь 4 раза. (*P. von Bradke*, p. 22). См. также: *Herman Güntert*. Der arische Weltkönig und Heiland (Halle, 1923), p. 101 sq.

Конфликт между дева и асурами, боровшимися за всеобщую власть, был впервые детально представлен в брахманах; см.: *Sylvain Levi*. La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas (P., 1898), pp. 27-61.

О космогоническом значении этого конфликта: *F.B.J. Kuiper*. Basic Concept of Vedic Religion. — *HR*, 15 (1975): 107-120. Об идентификации Варуна-Вритра: *Bergaigne*. Religion védique, vol. 3, pp. 113, 128, 147. О метафизической интерпретации пары дева-асуры: *A.K. Coomaraswamy*. Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology. — *JAOS*, 55 (1935): 373-419.

66. О Варуне: *Eliade*. Traité d'Histoire des religions, pp. 68 sq., 108; Images et Symboles, pp. 124-130; *G. Dumézil*. Mitra-Varuna, (ed. 1948), особ. pp. 83, 116; *J. Gonda*. Les religions de l'Inde, vol. l, pp. 93-106; *H. Lüders*. Varuna (Göttingen, 1951-1959), особ. vol. 2: Varuna und das Ṛta. О *puma* см. библиографию: *Gonda*. Les religions de l'Inde, vol. 4, p. 98, n. 3. *Puma* противопоставляется в этическом плане *anṛta* «беспорядку», «лжи», а в космическом плане — *nirṛti*, «разъединению». См. также: *H. de Glasenapp*. La philosophie indienne (trad. fr., Payot, 1951), p. 33.

Об отступлении Варуны на второй план ввиду возвышения Индры: *L.Renou*. Religions of Ancient India, p. 20 sq.

О *майя* в ведический период: *G. Dumézil*. Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome — *Revue des Latines* 32 (1954): 139-162, sp. pp. 142-150, с богатой документацией. *J. Gonda*. Four Studies in the Language of the Veda (La Haye, 1959), pp. 119-194, и *J. Gonda*. Change and Continuity in Indian Religion (1965), pp.

164-197. *A. Bergaigne* (La religion védique, vol. 3, p. 80 sq.) изучил другие божественные существа, имевшие свою *майя:* Agni, Soma, Tvastri и др.; см. также: *Eliade.* Images et symboles, p. 130 sq.

О мифическом происхождении *дхармы*: *Paul Horsh.* Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz. — *Asiatische Studien,* 21 (1967): 31-61.

О структурной близости Варуна-Вритра и вообще об единосущности богов: *Eliade.* Images et symboles, p. 128; Méphistophélès et l'Androgyne, p. 111 sq.; *A. Coomaraswamy.* Angel and Titan: An Essay a Vedic Ontology. — *JAOS.* 55 (1935): 373-419. Кейпер (*Kuiper*) показал, что Варуна, который, по «Ригведе», поддерживал небо и землю с помощью космической оси, выполнял функцию, которая позже перейдет змею Шеша; ср.: — *IIJ,* 8 (1964): 108, 116, 118.*[125] Об уподоблении Варуны змеям в «Махабхарате» ср.: *Gösta Johnsen.* Varuna and Dhrtarastra. — *IIJ,* 9 (1966): 245-265, особ. 260-261.

67. Амбивалентность Варуны — не исключение; ср.: *L. Renou.* L'ambiguïté du vocabulaire du Rgveda. — *JA,* 231 (1939): 161-235; *idem.* Religions of Ancient India, p. 20 sq. Об амбивалентности Сомы: *Eliade,* Méphistophélès et l'Androgyne, p. 110. См. ниже, §68, о «братстве» Индра-Врирта.

О Митре: *H. Güntert.* Der arische Weltkönig und Heiland (Halle, 1923), pp. 49, 120; *G. Dumézil.* Mitra-Varuna, p. 79 sq., с библиографией; *J. Gonda.* Les religions de l'Inde, vol. I, p. 103 sq., с библиографией; *J. Gonda.* The Vedic God Mitra (Leiden, 1972).

Об Аримане: *P. Thieme.* Der Fremdling im Rg Veda (1938); *P. Thieme.* Mitra and Aryaman. — *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences,* 41 (I957): 1-96; *G. Dumézil.* Le troisième souverain: Essai sur le dieu indo-iranien Aryaman (P., 1949); Les dieux des Indo-Européens (1952), pp. 40-59; L'idéologie tripartie des Indo-Européens (Brussels, 1958), pp. 68, 108-118.

Об Адити и Адитья: *G. Dumézil.* Déesses latines et mythes védiques (1956), p. 90 sq; *J. Gonda.* Some Observations on the Relations between «Gods» and «Powers» in the Veda (La Haye, 1957), p. 76 sq; *idem.* Les religions de l'Inde, vol. I, p. 104 sq., с библиографией.

68. Для краткого ознакомления с фигурой Индры: *J. Gonda.* Les religions de l'Inde, vol. I, pp. 70-81 (с библиографией); *H. Lommel.* Der arische Kriegsgott (Frankfurt a.M., 1939); *G. Dumézil.* Heur et malheur du guerrier (1969), особ. pp. 63, 112; Destiny of the Warrior, pp, 65, 123; *E. Benveniste et L. Renou.* Vṛtra et Vṛthragna, étude de mythologie indo-iranienne (1934).

О космогонической роли Индры: *Norman W. Brown.* The Creation Myth of the Rig Veda. — *JAOS,* 62 (1942): 85-98; *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour, p. 40 sq.; *Stella Kramrisch.* The Triple Structure of Creation in the Rg Veda. — *HR,* 2 (I960): 140-175, 256-285, особ. pp.

140-148; *F.B.J. Kuiper.* Cosmogony and Conception: A Query. — *HR,* 10 (1970): 91-138. особ. pp. 98-110.*[126]

О борьбе между богом-победителем и драконом: *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour, p. 64 sq.; *Theodor H. Gaster.* Thespis (N.Y., 1950), p. 141; *J. Fontenrose.* Python (Berkeley and Los Angeles, 1959); *F.R. Schröder.* Indra, Thor und Herakles. — *Zeitschrift für deutsche Philologie,* 76 (1957): 1-41; *V. Ivanov et V. Toporov.* Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma. — Echange et communication: Mélanges C. Lévi-Strauss (P., 1969).

О парадигматической функции борьбы Индры-Вритры: *F.B.J. Kuiper.* The Ancient Aryan Verbal Contest. — *IIJ, 4* (1960): 217-281.*[127] О марутах: *Stig Wikander.* Der arische Männerbund (Lund, 1938), p. 75. Об «оплодотворяющем» аспекте Индры: *J.J. Meyer.* Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation (Zürich, 1937), особ. vol. 3, p. 154; *J. Gonda.* The Indra Festival according to the Atharvavedins. — *JAOS,* 87 (1967): 413-429.

Мы не рассматриваем некоторые параллельные мифы, которые противопоставляют Индру Трехглавому чудовищу (сыну Тваштара) или Намучи. Дюмезиль обнаружил схожий сюжет у римлян, в Греции и Скандинавии; см.: *G. Dumézil.* Heur et malheur du guerrier, pp. 33, 63. (Destiny of the Warrior, pp. 29, 65). Парадигматическая борьба между Индрой и Вритрой позже стала поводом для смелой интерпретации, впрочем, подготовленной ведической концепцией двойственности и биполярности божества. Бог-победитель становится «братом» дракона, поскольку последний был создан Тваштаром, отцом Индры. Согласно мифу, Тваштар не пригласил своего сына на жертвоприношение *сомы*. Но Индра, придя к месту жертвоприношения, захватил *сому* силой. Разгневанный отец вылил остаток божественной жидкости в огонь, воскликнув: «Расти, и стань врагом Индры!». Из этого брошенного в огонь остатка сомы родился Вритра («Тайттирия-самхита» II 4.12, 5.1 sq.; «Каушитаки-брахмана» 15 2-3). Однако он быстро проглотил богов Агни и Сому, и другие божества заволновались. Встревоженный Тваштар передает молнию Индре, обеспечив тем самым свою конечную победу. В «Сатапатха-брахмане» (I 6.3) приводится очень значительная деталь: побежденный Вритра обращается к Индре с такими словами: «Не бей меня, ибо ты теперь тот, кем был я».

Такие мифы и их теологическое истолкование «выявляют менее известный, ибо он не столь очевиден, аспект божественной истории. Можно даже сказать, что это «тайная история» божеств, ибо она понятна только посвященным, то есть тем, кто знаком с преданиями и понимает доктрину. «Тайная» ведийская история свидетельствует, с одной стороны, о кровном родстве дева и асуров, о том, что оба этих класса сверхчеловеческих существ имеют одну и ту же начальную основу; с другой стороны, о том, что *coincidentia oppositorum* лежит в

самой природе божеств, которые поочередно или одновременно были: благожелательными и ужасными, созидательными и разрушительными, солярными и змееподобными. В этих мифах можно увидеть усилие индийского духа открыть единственный принцип, который объяснит мир, найти точку зрения, которая позволит уладить все расхождения и устранить противоречия» (*Eliade.* Méphistophélès et l'Androgyne, p. 115). Об этой проблеме см. также: *Conrado Pensa.* Considerazioni sul tema della bipolarita nelle religioni indiane. — *Gururajamanjarika: Studi in onore di Giuseppe Tucci* (Napoli, 1974), pp. 379-409.

69. Гимны, обращенные к Агни, переведены с комментариями: *L. Renou.* Etudes védiques et panindiennes, vols. 12-14 (P., 1964-1965). Об Агни см. соответствующие главы в трудах ученых: Bergaigne, Oldenberg, Hillebrandt, A.B. Keith, Macdonell (Vedic Mythology) и Gonda.

Об индоевропейских концепциях святости домашнего очага: *Schräder-Nehring.* Reallexicon, vol. 1, p. 495; vol. 2, pp. 239, 475 sq.

О культе священного огня у индоиранцев: *Stig Wikander.* Feuerpriester in Kleinasien und Iran (Lund, 1946).

Об Агни как «эротическом огне», особенно в постведийский период: *Wendy Doniger O'Flaherty.* Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva (Oxford, 1973), pp. 90-110.

70. Гимны, посвященные Соме, переведены с комментариями: *L. Renou. Etudes védiques et panindiennes,* vols. 8 et 9 (P., 1961). См. также: *S.S. Bhawe.* The Soma-Hymns of the Rgveda, 2 vols. (Baroda, 1957-1960). Всю информация о растении *сома,* от «Ригведы» до наших дней см.: *Hillebrandt.* Vedische Mythologie, 2 ed., vol. 1, pp. 193-498; ср. *Wendy Doniger O'Flaherty.* Post-Vedic History of the Soma Plant; *R. Gordon Wasson.* Soma: Divine Mushroom of Immortality (N.Y., 1968), pp. 95-147. В этой работе автор пытается доказать, что первоначальное растение *сома* было грибом *Amanita muscaria;* см. рецензию Кейпера. — *IIJ.* 12 (1970): 279-285, и ответ Вэссона. — ibid., pp. 286-298. См. также критику: *John Brough.* Soma and Amanita muscaria. — *BSOAS,* 34 (1971): 331-362, и статью *Paul Demiéville.*— *T'oung-pao,* 56 (1970): 298-302, о данных, относящихся к распространению *сомы* в добуддийском Китае.

О боге Сома ср. соответствующие главы в работах ученых: Bergaigne, Oldenberg, A.B. Keith и Gonda. Ср. также: *N.J. Shende.* Soma in the Brahmanas of the Rgveda. — *JAS* (Bombay), 38 (1963): 122 sq; *J. Gonda.* Soma, amrta and the Moon. — Change and Continuity in Indian Religion (La Haye, 1965), pp. 38-70.

О краже *сомы*: *David M. Knipe.* The Heroic Theft: Myths from Rg Veda IV and the Ancient Near East. — *HR,* 6 (1967): 328-360, богатая библиография. См. также: *Ulrich Schneider.* Der Somaraub des Manu: Mythus und Ritual (Wiesbaden, 1971).

Об общем характере индоиранской литургии *сома/хаома*: *V. Henri.* Esquisse d'une liturgie indo-iranienne. — *Caland.* Agnistoma (1907), p. 469 sq.; *J. Duchesne-Guillemin.* La religion de l'Iran ancien (1962), p. 95 sq.; англ. пер., Religion of Ancient Iran (Bombay, 1973), p. 73 sq; *idem.* Symbols and Values in Zoroastrianism (N.Y., 1966), p. 84 sq.

А.Е. Йенсен сравнил жертвенное убийство Сомы другими богами с таким же убийством божества типа *Дема* его товарищами, сугубо креативное жертвоприношение: *A.E. Jensen.* Myth and Cult among Primitive Peoples (англ. пер., Chicago, 1963), p. 175.

71. Об Ушас: *L. Renou.* Etudes védiques et panindiennes, vol. 3: Les hymnes à l'Aurore du Rgveda (P., 1957); *A.K.* Coomaraswamy. The Darker Side of Dawn. — *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 94, no. 1 (Washington, D.C., 1935), p. 4 sq.; *G. Montesi.* Il valore cosmico dell'Aurora nel pensiero mitologico del Rig-Veda. — *SMSR*, 24-25 (1955): 1-32.

О Вайю: *Stig Wikander.* Vayu (Uppsala-Leipzig, 1941).

О Сурье и Ашвинах: *D. P. Pandey.* Surya (thesis. Leiden, 1939); *Gonda.* Religion de l'Inde, vol. 1, p. 116 sq.

О Рудре: *E. Arbman.* Rudra (Uppsala, 1922); J.*W. Hauer.* Glaubensgeschichte der Indo-Germanen, vol. 1, pp. 174-298; *W. Wust.* Rudra (Münich, 1955); *J. Gonda.* Religion de l'Inde, vol. 1, pp. 106-112; *J. Gonda.* Visnuism and Sivaism: A Comparison (L., 1920), pp. 1-17.

О Вишну в ведийский период: *J. Gonda.* Aspects of Early Visnuism (Utrecht, 1954); *J. Gonda.* Religion de l'Inde, vol. 1, p. 112 sq.; *F.B.J. Kuiper.* The Three Strides of Visnu. — Indological Studies in Honor of W. Norman Brown (New Haven, 1962), pp. 137-151. В статье: *Dumézil.*Visnu et les Maruts á travers la réforme zoroastrienne. — *JA*, 241 (1953): 1-25 — автором отмечаются соответствия между Вишну и иранским божеством Рашну, с одной стороны, и между марутами и фравашами, с другой. Об Аримане: *Dumézil.* Le troisième souverain (P., 1949), vol. 1.

72. Ясное и краткое описание ведийских ритуалов: *L. Renou et J. Filliozat.* L'Inde classique (1949), vol. 1, pp. 345-372. Развернутое изложение: *A. Bergaigne.* La religion, vol. 1, p. 121 sq.; *A.B. Keith.* Religion and Philosophy of the Veda (1925), vol. 1, pp. 252-379; *J. Gonda.* Les religions de l'Inde (1962), vol. 1, pp. 129-209. *Albert Hillebrandt.* Ritualliteratur (Strasbourg, 1897); эта книга еще остается незаменимой. См. также: *K.R. Potdar. Sacrifice in the Rig-Veda* (Bombay, 1953), и особ. R.N. Dandekar, ed., Śrautokoşa: Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual (Poona, 1962). См. также: *Ganesh Umakant Thite.* Sacrifice in the Brahmana Texts (Poona, 1975); *Madeleine Biardeau et Charles Malamoud.* Le sacrifice dans l'Inde ancienne (P., 1976). О жертвоприношении *сомы*: *W. Caland* et *V. Henry.* L'Agnistoma, 2 vols. (P., 1906-1907). О жертвоприношении животных: *E. Mayrhofer und Passler.*

Haustieropfer bei den Indo-iraniern und den anderen indogermanischen Völkern. — *Ar Or,* 21 (1953): 182-205.

О *правардже*: *J.A.B. van Buitenen.* Pravargya, an Ancient Indian Iconic Ritual (Poona, 1968).

О церемонии *упанаяма* в современном индуизме: *J. Gonda. Change and Continuity,* pp. 264, 459.

Рассматривая некоторые аналогии между ритуалом агникаяна и местной культурой, для которой характерна черно-красная керамика (сооружение жертвенника из 10800 кирпичей, хотя арии ведийского периода еще не использовали кирпичи; техника сожжения; упоминание о «восточных людях», родственных ассурам, и т.д.), Г.С. Конверс заключает, что эти виды жертвоприношений не были заимствованы у ариев. *H.S. Converse.* The *agnicayana* Rite: Indigenous Origin? — *HR,* 14 (1974): 81-95.

Домашние обычаи *(gèhya)* представляют структуру индуистского культа; их ведийский характер является сравнительно поверхностным: *L. Renou.* Religions of Ancient India, p. 39.

О *дакшине,* дарах, подносимых жрецам при́ жертвоприношениях: *J.C. Heesterman.* Reflections on the Significance of the *daksina.* — *IIJ,* 3 (1959): 241-258. Автор отмечает (p. 257), что *дакшина* — это материальное проявление циклической очередности во Вселенной, отраженное в ритуале. См. также: *J. Gonda.* Gifts and Giving in the Rgveda. — *Vishvesh Varanand Indological Journa,l* 2 (1964): 21-30, и об иранской аналогии: *H. Lommel.* Zarathustras Priesterlohn. — *Festschrift für Willibald Kirfel* (Bonn, 1955), pp. 187-196.

73. Об *ашвамедхе*: *P.E. Dumont.* L'Aśvamedha: Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique (P., 1927); *J. Gonda.* Les religions de l'Inde, vol. I, p. 203; *J. Gonda.* Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View (Leiden, 1966); — *Numen,* 3-4 (1956-1957): 110; *C.D. d'Onofrio.* Le nozze sacre della regina col cavallo. — *SMSR,* 24-25 (1953-1954): 133-162, особ. 153.

О жертвоприношениях лошадей у индоевропейцев: *W. Koppers.* Pferdeopfer und Pferdekult der Indo-Germanen. — *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* 4 (1936): 279-409; *Jaan Puhvel.* Aspects of Equine Functionality. — J. Puhvel, ed., *Myth and Law among the Indo-Europeans* (Berkeley, 1970), pp. 159-172.

О *пурушамедхе*: *W. Kirfel.* Der Aśvamedha und der Puruṣamedha, Festschrift W. Schumbring (Hamburg, 1951), pp. 39-50; *James L. Sauvé.* The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India. — J. Puhvel, ed. Myth and Law among the Indo-Europeans, pp. 173-191.

74. Об инициационном символизме *дикши*: *Eliade.* Naissances Mystiques, p. 113 sq.

Описание церемонии: *A. Hillebrandt.* Ritualliteratur, p. 157 sq.; *A.B. Keith.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, vol. I, p. 300 sq. Гонда дал превосходный анализ *дикши* от ведийского периода до современного индуизма: *J. Gonda.* Change and Continuity in Indian Religion (La Haye, 1965), pp. 315-462.

О *раджасуйе*: *A. Hillebrandt.* Ritualliteratur, p. 143 sq.; *A.B. Keith.* Religion and Philosophy, vol. I, p. 340 sq.; *P.V. Kane.* History of Dharmaśastra (Poona, 1941), vol. 2, p. 1214 sq.; *J. Gonda.* Ancient Indian Kingship from the *Religious Point of View,* p. 79 sq.; и особ. *J.C. Heesterman.* The Ancient Indian Royal Consecration (The Hague, 1957). В протоисторические времена *раджасуйя* была, возможно, ежегодным празднеством, которым отмечалось обновление мира. По строю это напоминает проведение индийских сезонных торжеств *утсава.* Возможно также, что в древние времена народ принимал в них более широкое участие.

Исследование *Ananda Coomaraswamy.* Atmayajña: Self-Sacrifice. — *HJAS,* 6 (1942): 358-398, заслуживает внимания благодаря смелому и глубокому истолкованию материала.

75. В Индии миф о космогоническом погружении в воду сохранился в сравнительно архаической форме, поскольку в нем указывается, что Великий Бог опустился на дно первичных вод и принес землю. В брахманах отмечается, что погружался Праджапати, превратившийся в вепря, в «Рамаяне» — Брахма; в «Вишну-пуране» — Брахма-Вишну и в «Бхагават-пуране» — *аватара* Вишну: *Eliade.* Zalmoxis, pp. 117-118. Но только с периода эпоса и пуран этот космогонический миф становится популярным. Более того, возможно, что он содержит доарийские элементы, от мундов или протомундов: *Eliade.* Zalmoxis, p. 119 sq.

Из обширной литературы об индийских космогониях упомянем лишь следующие публикации: *Norman W. Brown.* The Creation Myth of the Rig Veda. — *JAOS,* 62 (1942): 85-98; *Stella Kramrisch.* The Triple Structure of Creation in the Rig Veda. — *HR, 2* (1962-1963): 140-175, 256-291; *F.B.J. Kuiper.* Cosmogony and Conception: A Query. — *HR,* 10 (1970): 91-138; *Hans Penner.* Cosmogony as Myth in the Vishnu Purana. — *HR,* 5 (1966): 283-299. См. также сборник санскритских текстов: La naissance du monde (P., 1959), переведенных и откомментированных Anne Marie Esnoul, pp. 331-365.

О термине *taks,* плотник, в аспекте космогонической мысли: *L. Renou.* Études sur le vocabulaire du Rgveda: Première série (Pondicherry, 1958), p. 23.

О Пурушасукте: *W. Norman Brown.* The Sources and Nature of *purusa* in the *Purusasukta.* — *JAOS,* 51 (1931): 108-118; *Ananda Coomaraswamy.* Rgveda 10, 90, 1: *aty atisthad daśangulam.* — *JAOS,* 66 (1946): 145-161; *A.W. Macdonald.* A propos de Prajapati — *JA,* 240

(1953): 323-338; *Paul Mus.* Où finit Purusa? — Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou (P., 1968), pp. 539-563.

О Пурушасукте как парадигматической модели: *J. Gonda.* Visnuism and Śivaism (L., 1970), p. 27.

Об индоевропейских параллелях: *Güntert.* Der arische Weltkönig und Heiland (Halle, 1923), pp. 315-343; *F.R. Schröder.* Germanische Schöpfungsmythen. — *Germanisch-Romanisch Monatsschrift,* 19 (1931) 1-26, 81-99; *Bruce Lincoln.* The Indo-European Myth of Creation. — *HR,* 15 (1975): 121-145.

О рождении ведийских богов и обретении бессмертия: *A.B. Keith.* Religion and Philosophy, p. 82 sq. Сравнительное исследование: *G. Dumézil. Le Festin d'immortalité* (P., 1924).

О происхождении человека и мифическом Предке: *Arthur Christensen.* Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, 2 vols. (1917, 1934); *G. Dumézil.* Mythe et Épopée (1971), vol. 2, p. 234 sq.; *O. Höfler.* Abstammungstraditionen. — Reallexicon der germanischen Altertumskunde, vol. 1, pp. 18-29.

В Индии потеря бессмертия *in corpore* в пользу духовного бессмертия также имела последствия для отношений между богами и людьми; согласно некоторым традициям, вначале боги спускались на землю и в телесной форме встречались с людьми («Тайттирия-самх.» III 5.2; «Катака-самх.» XXXVII 17; «Панкавимша-бр.» XV 5.24). Это довольно распространенная архаическая концепция.

76. Согласно другой традиции, Праджапати сам был произведением *manac;* вначале Небытие *(acam)* стало мыслью *(manas);* став горячим, оно породило дым, свет, огонь и, наконец, Праджапати («Тайттирия-брахмана» II 2.9.1-10). В «Шатапатха-брахмане» (XI 1. 6.1) Небытие представляют первичные воды.

В «Ригведе» (X 61.7) имеется упоминание об инцесте Небесного Отца с его дочерью, Утренней Зарей. В брахманах свою дочь возжелал Праджапати (Шатапатха-Бр. I 7.4). Он приблизился к ней в образе оленя («Айтарейя-бр.» III 33.34); он даже попытался овладеть ею, но боги помешали ему, и семя Праджапати, пролившись на землю, произвело озеро («Айтарейя-бр.» XIII 1-10). О важности этой мифической темы см.: *Wendy D. O'Flaherty.* Asceticism and Sexuality in the Mythology of Śiva, Part II. — *HR,* 9 (1969): 9 sq.

Тему истощения и распада Праджапати после сотворения можно сравнить с легендами юго-восточного европейского фольклора, в которых говорится об утомлении бога после завершения его космического деяния: *Eliade.* Zalmoxis, p. 94 sq.

О Праджапати тексты и комментарии: *Sukumari Bhattacharji.* The Indian Theogony (Cambridge, 1970), p. 322 sq. и наблюдения: *J. Gonda.* Les religions de l'Inde, vol. 1, p. 227 sq. Сравнительный анализ мифа: *A. W. Macdonald.* A propos de Prajapati. — *JA,* 240 (1952): 323-338.

О жертвоприношениях в эпоху брахман: *Sylvain Lévi.* La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas (1898). Эта книга остается незаменимой. См. также: *A.K. Coomaraswamy.* Hinduism and Buddhism (N.Y., 1943), p. 19.

77. О *брахмане*: *L. Renou and L. Silburn.* Sur la notion du bráhman. — *JA,* 237 (1949): 7-46 и библиография: *M. Eliade.* Yoga, p.376. Дополнения к библиографии: *L. Renou.* Le passage des Brahmana aux Upanisad. — *JAOS,* 73 (1953): 138-144; *Lilian Silburn.* Instant et cause (P., 1955), p. 50 sq.; *J. Gonda.* Notes on Brahman (Ultrecht, 1950); *J. Gonda.* Les religions de l'Inde, vol. l, pp. 45, 37; *G. Tucci.* Storia della filosofia indiana (Bari, 1957), p. 279 sq.

О понятии «брахман» в истории индийской мысли см. труды по истории: *Surendranath Dasgupta, S. Radhakrishnan, E. Frauenwalder* и др., а также *Karl H. Potter.* Bibliography of Indian Philosophies (Delhi— Patna— Varanasi, 1970).

Об *араньяках*: *A. B. Keith.* Religion and Philosophy, p. 490 sq.; *J.N. Farquahar.* An Outline of the Religious Literature of India (Oxford, 920), p. 30; *J. van Buitenen.* Vedic and Upanishadic Bases of Indian Civilization. — J. Elder, ed. *Chapters in Indian Civilization* (Dubuque, Iowa, 1970), vol. l, p. 6 sq.

78. О *manac*: *Eliade.* Yoga, pp. 113-118 и библиографию, p. 377. См. также: *Chauncey Y. Blair.* Heat in the Rig Veda and Atharva Veda (New Haven, 1961); *D.J. Hoens.* Santi: A Contribution to Ancient Indian Religious Terminology (La Haye, 1951); *M.Eliade.* Chamanisme, p. 323; *J. Gonda.* Les Religions de l'Inde, vol. l, pp. 223, 309, 338; *W.D. O'Flaherty.* Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva (L., 1973), p. 40 sq.

79. Об аскете (*муни*) с длинными волосами (*кесин*): *M. Eliade.* Yoga, p. 110 sq.; *J. Gonda. Religions,* vol. l, p. 223 sq.; *W. Wust.* Múni. — *PHMA: Mitteilungen zur indo-germanische, vornehmlich indo-iranische Wortkunde* 7 (Münich. 1961): 24-65.

О *вратья*: *J.W. Hauer.* Der Vratya: Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindien (Stuttgart, 1927); *Eliade.* Yoga, p. 112-113.; *W. Wust.* Vratá. — *PHMA,* 66-73. Хауэр полагает, что вратья практиковали тайные обряды инициации сродни древнеарийским. Как полагает Дж.К. Гистерман, вратья использовали тип жертвоприношений, который предвосхитил ритуалы *шрауты*; см.: *J.C. Heesterman.* Vratya and Sacrifice. — *IIJ,* 6 (1962-1963): 1-37.

Об аскетах в Древней и Средневековой Индии: *David N. Lorenzen.* The Kāpālikas and Kālāmukhas (Berkeley and Los Angeles, 1972), p. l87 sq.

80. Несколько упанишад переведено на английский язык. С. Радхакришнан перевел и издал с комментариями 13 упанишад, предпослав им пространное предисловие — 145 страниц. См.: *S. Radhakrishnan.* The Principal Upanishads (N.Y., 1953). См. также:

Robert Hume. перев., The Thirteen Principal Upanishads (L., 1931); *Swami Nikhilananda*. The Upanishads, 4 vols. (N.Y., 1949-1959); и *J.A.B. Van Buitenen*. The Maitrayaniya Upanishad (La Haye, 1962). Список французских переводов см.: *Jean Varenne*. Le Veda, vol. 1, pp. 37-38. Упомянем, в частности, переводы Эмиля Сенарта (*Emile Senart* — Brhadaranyaka, 1930; Chandogya, 1934), Луи Рену (*Louis Renou* — Katha, Kena, Iśa, Kausitaki), Ж. Мори (*J. Maury* — Mundaka), Э. Лесимпля (*E. Lesimple* — Mandukya, Taittiriya), Л. Силбэрн (*L. Silburn* — Aitareya, Śvetaśvatara), Ж. Буске (*J. Bousquet* — Praśna), А.М. Эснуль (*A. M. Esnoul* — Maitri), Б. Тубини (*B. Tubini* — Brahmabindu, Kaivalya, etc.), Ж. Варенн (*J. Varenne* — Ganapati, Mahanarayana, Pranagnihotra). Хороший выбор текстов см.: *J. Varenne*. Le Veda, vol. 2, pp. 614-704. Он же опубликовал: Les Upanishads du Yoga. Комментированные переводы с санскрита (P., 1971).

Критическая библиография: *Eliade*. Yoga, pp. 379-380, *J. Gonda*. Les religions de l'Inde, vol.1, pp. 232, 239. Особенно полезны: *R.D. Ranade*. A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy (Poona, 1926); *H. Oldenberg*. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus (Göttingen, 1915); *S.N. Dasgupta*. Indian Idealism (Cambridge, 1933), p. 20 sq.; *Walter Ruben*. Die Philosophen der Upanishaden (Bern, 1947); *J. Gonda*. Les religions de l'Inde, vol. 1, p. 239 sq.

Упанишады рассматривались как приложение к четырем Ведам; поэтому они являются частью откровения (*śruti*). Точнее, в «Ригведе» знание уже обладает магико-религиозной ценностью. В брахманах наука жертвоприношения обеспечивает бессмертие; мир богов принадлежит только тем, которые знают (Шатапатха-Брахмана X 5.4.16). Но в упанишадах наука жертвоприношения заменена *знанием Брахмана*. Ибо «жертвоприношения подобны судам, плывущим в открытом море, которые в любой момент могут затонуть» (Mundaka Up. I 2.7).

81. Ведийские и брахманические концепции о посмертном существовании в загробном мире сложны и хаотичны. Знаменитый гимн Соме («Ригведа» IX 113) свидетельствует о желании души находиться там, «где сияет вечный свет, в том мире, где пребывает солнце... там, где находится Яма.., там, где место неба.., там, где вечные молодые воды, сделай меня бессмертным в этом месте, о Сома!» Перемещение на небо, мост, соединяющий землю и небо, две собаки, стерегущие мост, взывания души — все эти мотивы встречаются в Древней Индии и Иране; возможно, они восходят еще к периоду индоиранского единства (ср. §111). Существование под землей, где, согласно другой традиции, ставшей, в конечном счете, преобладающей, правит Яма, предназначено для всякого рода грешников. Эти миры, которые называют Бессолнечными, объяты всеми видами слепой тьмы; сюда после

смерти попадают те, кто умертвил свою душу (Iśa Up. I 3). Начиная с «Шатапатха-брахманы» тексты описывают ряд мучений. С течением времени описания двадцати одного ада становятся все более драматичными. Грешников поедают дикие звери и змеи, их жарят на медленном огне, режут на куски, томят жаждой и голодом, кипятят в масле или толкут в ступах, каменных или железных, и т.д. Но и испытав все это, жертвы не избавляются от своих мук; они должны еще пройти через агонию, которой сопровождается их переселение в тела различных животных.

Противоположностью ада является соответствующий ему небесный рай. В эпосах, «Махабхарате» и «Рамаяне», в пуранах описываются пять типов небес, владения пяти великих богов. Это, в восходящем порядке: Небеса Индры, населенные танцовщицами и музыкантами; Небеса Шивы, где царствует бог и его семья; Небеса Вишну, целиком золотые, с прудами, покрытыми цветами лотоса; Небеса Кришны, с танцовщицами и преданными ему существами, Небеса Брахмы, где души услаждают небесные девы. Дворцы из золота и драгоценных камней, райские сады, музыка, сопровождающая песни и танцы дев, описаны весьма живо. Некоторые из этих райских тем индуизма будут позже использованы буддийскими авторами.

В брахманах появляется идея новой смерти (*punarmṛtyu*); это вторая смерть, окончательная и постигающая души тех, которые не совершили определенных жертвоприношений. Вторая смерть, возвращение на землю в новой инкарнации, входит в понятие кармы. Согласно упанишадам, души умерших отправляются по лунному пути (*pitryāna*). Прибыв на луну, они подвергаются допросу, как при инициации; те, кто не способен ответить, падают обратно на Землю, чтобы родиться вновь. Те, которые *знают*, направляются к богам по пути богов *(devayana),* называемому также солнечным путем. В «Каушитаки-упанишаде» (I 2-7) приводятся следующие детали: из мира богов души следуют в мир Брахмана где они подвергаются различным вступительным испытаниям. «Брахман спрашивает вновь прибывшего: Кто ты? И тот должен ответить: Каков ты, таков и я. Брахман говорит ему: Тогда кто же я? Душа должна ответить: Истина (1.6). Под конец, Брахман говорит: Что было моим владением, отныне твое» (1.7). Коротко говоря, первый путь ведет к новой реинкарнации, между тем как второй открывает доступ в мир богов. Но, чтобы вступить в трансцендентальный мир Брахмана, душа должна подвергнуться еще большим вступительным испытаниям. Иными словами, после смерти открываются три возможности: I) возвращение души на землю для новой инкарнации; 2) пребывание среди богов в раю; 3) отождествление души с Брахманом. Как полагали авторы упанишад, небесный рай является временным и спустя некоторое время души обязаны вернуться на землю и пройти реинкарнацию. Поэтому единственной ре-

альной возможностью спасения является посмертное слияние с Брахманом, осуществимое благодаря гнозису и созерцанию.

О внутреннем свете: *Eliade.* Méphistophélès et l'Androgyne, p. 27 sq.; *Eliade.* Spirit, Light and Seed. — *HR,* 11 (1971): 1-30, особ. pp. 3-16; *J. Gonda.* The Vision of the Vedic Poets (1963), p. 268 sq.

82. О двух модальностях Брахмана ср.: *H. de Glasenapp.* La philosophie indienne, франц. пер. (P., 1951), p. 131 sq.

Парадокс «телесного» («смертного») и «не-телесного» («бессмертного») Брахмана порождает размышления об амбивалентности некоторых ведийских богов и о совпадении противоположностей, что в индийском мышлении определяет божественность; см. выше, дополнительные примечания к §68.

О космической «игре»: *Ananda K. Coomaraswamy.* Lila. — *JAOS* (1941): 98-101.

83. Историческое изучение и герменевтический анализ греческой религии — одна из самых увлекательных глав в истории европейской культуры. Поскольку невозможно суммировать в нескольких строках различные интерпретации — начиная с середины XIX в., от К.О. Мюллера (K.O. Müller) или Ф.Г. Велкера (F.G. Welcker) до самых последних трудов Брелиха (Brelich), Бэркерта (Burkert) или Вернана (Vernant)*[128] и Детьена (Detienne), мы отметим лишь наиболее существенные работы. Прежде всего, упомянем некоторые синтетические труды: *Gilbert Murray.* The Five Stages of Greek Religion (1925); *M.P. Nilsson.* A History of Greek Religion (1925; 2 ed., 1949); *L. Gernet et A. Boulanger.* Le génie grec dans la religion (1932); *O. Kern. Die religion der Griechen,* 3 vols. (1926-1938); *W.K.C. Guthrie.* The Greeks and Their Gods (1950); *R. Pettazzoni.* La religion dans la Grèce antique, франц. пер. (P., 1953). Не устарели: *J.E. Harrison.* Prolegomena to the Study of Greek Religion (Cambridge, 1903; 2d ed., 1922); *H.J. Rose.* A Handbook of Greek Mythology (L., 1928; 4th ed., 1950). Вальтер Отто опубликовал замечательную субъективную интерпретацию греческой религии и мифологии: *Walter Otto.* Die Götter Griechenlands (Frankfurt, 1928). Книга: *U. von Wilamowitz-Moellendorf.* Der Glaube der Hellenen, 2 vols. (Berlin, 1931-1932) — это завещание великого немецкого историка и филолога. Наконец, огромный труд: *M.P. Nilsson.* Geschichte der griechischen Religion, 2 vols. (Münich, 1940; 3 ed., 1947, 1950) — настоящий *свод* по богатству документов. Пятитомник: *L. R. Farnell.* The Cults of the Greek States (Oxford, 1896-1909), представляет ценность из-за собранных в нем и проанализированных материалов. Монография: *E.R. Dodds.* The Greeks and the Irrational (Berkeley, 1951), пользуется поразительной популярностью; ее успех отражает некоторые тенденции современного *духа времени.* См. также: *Walter Burkert.* Griechische Religion der archaischen und klassischen Epochen (Stuttgart, 1977).

А.Б. Кук опубликовал обширную работу о Зевсе: *A.B. Cook.* Zeus, 3 vols. (Cambridge, 1914-1940); она представляет собой серию монографий о различных аспектах данного бога и греческой религии вообще. Нет необходимости упоминать главы, посвященные Зевсу в ряде работ общего порядка. Существенные сведения: *W.K.C. Guthrie.* The Greeks and Their Gods, pp. 49-81. См. также: *M.P. Nilsson.* Vater Zeus. — *ARW,* 35 (1938): 156-171, переизд. в: *Opuscula Selecta* 2 (Lund, 1952): 710-731; и см. особ.: *Hugh Lloyd-Jones.* The Justice of Zeus (Berkeley, 1971).

Для очерка о «Теогонии» мы использовали издание: *M.L. West.* Hesiod's Theogony, edited with Prolegomena and Commentary (Oxford, 1966). Параллели с древним Ближним Востоком часто обсуждались после 1940 г.; см.: *Peter Walcott.* Hesiod and the Near East (Cardiff, 1966).

Гея посоветовала Рее родить на Крите. Обе богини — это ипостаси Матери-Земли; этимология имени Реи — «просторная», т.е. Земля.

Вынужденный Зевсом вернуть его проглоченных братьев и сестер, Крон сначала изрыгнул камень; Зевс поставил его в Дельфах, у подножия Парнаса (*Павсаний* X, 24. 6); ср. *West.* Hesiod's Theogony, p. 303 (комментарии к строкам 498-500).

84. О Метиде, первой жене Зевса, проглоченной им, и о последствиях, которые это имело: *J.P. Vernant.* Métis et les mythes de souveraineté. — *RHR,* 3 (1971): 29-76.

О рождении Зевса на Крите, детстве и об отношениях с мужским божеством Крита: *Charles Picard.* Les religions préhélléniques (P., 1948), p. 115 sq.; *H. Jeanmaire.* Couroï et Courètes (Lille, 1939), p. 42 sq.; *Martin P. Nilsson.* The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion, 2 ed. (Lund, 1950), p. 55; В кн.: *West.* Hesiod's Theogony, p. 297 sq., показана древность предания о младенчестве Зевса на Крите (Теогония, 477).

О «золотой веревке», с помощью которой Зевс притягивал к себе все вещи: *Pierre Lévêque.* Aurea Catena Homeri (P., 1959); *M. Eliade.* Méphistophélès et l'Androgyne, p. 225 sq.

Добавим некоторые подробности о первичных божествах, которые пережили триумф олимпийцев. Ночь породила несколько полубожественных существ, довольно-таки стертых и скорее напоминающих персонифицированные абстракции: Смерть, Сон, Сарказм, Горе, Старость и т.д. (*Гесиод.* Теогония, 211 sq.). Но орфические тексты представляют ее как Мать и всеобщую владычицу. Ср.: *O. Kern.* Orph.fragm., n. 24, 28, 28a, 65 sq.

О мифо-религиозной структуре Никты и значении ее потомства: *Dario Sabbatucci.* Saggio sul misticismo greco (Rome, 1965), p. 95 sq.

Понт (Бесплодное море) от союза с Геей, своей матерью, имел значительное потомство: *L. Séchan and P. Lévêque*. Les grandes divinités de la Grèce (P., 1966), p. 49 (и библиографические заметки, p. 64).

Поскольку Стикс присоединилась к войне против титанов, Зевс назвал ее «великой клятвой богов» (Теогония, 399). См. также: *L. Séchan et P. Lévêque*, Les grandes divinités de la Grèce, p. 64, n. 68.

Геката —истинная первобогиня. Зевс не затронул прав и привилегий, которыми она обладала, принадлежа к титанам (Теогония, 423 и сл.). Позже Геката стала богиней колдовства. *Diodorus*. Bibl. 4. 45.

Океан, первый титан, который никогда не спал, омывая огромную землю (*Aeschylus*. Prometheus, 138 sq.), женился на своей сестре Фетиде. Но существуют некоторые следы архаической космогонии, неизвестные Гомеру и Гесиоду, согласно которым Океан и Фетида воплощали мужской и женский принцип Первичных вод, т.е. они представляли собой первоначальную чету, от которой произошли боги и все сущее: *Séchan et Lévêque,* pp. 50, 51, 65; *Sabbatucci*, pp. 110-116, и особенно важная работа: *J.P. Vernant.* Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman. Hommage • Marie Delcourt. — *Latomus,* 114 (1970): 38-69, с богатой библиографией (ср.: p.38, n. 2, 39, n. 8 sq.).

85. Литературные источники о Кроне собраны в: *Farnell.* Cults, vol. 5, chap. 3. Некоторые ученые (Керн, Поленц) видели в Кроне и титанах божеств автохтонного населения, завоеванного ариафонами. Иными словами, конфликт между олимпийцами и титанами должен был отражать некоторые исторические события. Но восточные параллели, кажется, обесценивают эту гипотезу.

По мифу Гесиода о пяти поколениях см. источники, изданные с комментариями: *Arthur O. Lovejoy and George Boas*. Primitivism and Related Ideas in Antiquity (Baltimore, 1935), p. 25 sq. Параллельные иранские версии (особенно Бундахишн) переведены и обсуждены в: *N. Söderblom.* — *ERE,* vol. I: 205-219. Уго Бьянчи сравнивает представление о золотом поколении в Элизии с иранской традицией, по которой первый царь, Йима, стал властителем Вары, подземной, но чудесно освещенной страны: *Ugo Bianchi.* Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio. — *SMSR,* 34 (1963): 143-210, особ. 187-189. Отвергая общее мнение ученых, например, высказанное в: *H. C. Baldry.* Who Invented the Golden Age? — *Classical Quarterly,* n.s. 2 (1952): 83-92, Дж. Г. Гриффитс полагает, что миф относится к открытию и прогрессивному использованию металлов: *J. Gwyn Griffiths.* Archaeology and Hesiod's Five Ages. — *Journal of the History of Ideas,* 17 (1956): 109-119, ср. ответ Г.К. Балдри. — *Journal of the History of Ideas,* 17 (1956): 553-554. Среди лучших выступлений по этой проблеме см.: *J. Kerschensteiner.* Platon und der Orient (Stuttgart, 1945), p. 161 sq. (Der Metalmythos); *J.P. Vernant.* Le mythe hésiodique des races: Essai d'analyse structurale. — *RHR* (1960): 21-54, переизд. в томе: *Mythe et*

pensée chez les Grecs (P., 1965), pp. 13-41; *Vernant.* Le mythe hésiodique des races: Sur un essai de mise au point. — *Revue de Philologie* (1966): 247-276, переизд. в: *Mythe et pensée*, pp. 42-79.

О Прометее: *E. Vandvick.* The Prometheus of Hesiod and Aeschylus (Oslo, 1943); *Louis Séchan.* Le mythe de Prométhée (P., 1951); *Karl Kerényi.* Prometheus: Archetypal Image of Human Existence (N.Y., 1963).

86. О греческих жертвоприношениях: *R.K. Yerkes.* Sacrifice in Greek и Roman Religions and Early Judaism (N.Y., 1952), sp. p. 88 sq. и прежде всего: *Karl Meuli.* Griechische Opferbräuche — Phyllobolia: Festschrift Peter von der Mühll (Basel, 1946), pp. 185-288; *Walter Burkert.* Homo Necans (Berlin, 1972), pp. 8-97 passim (p. 9, n. 2 — библиография).

Как пишет К. Мейли, «олимпийские жертвоприношения— это просто ритуальное кровопролитие (p. 223). Приносят сосуд, наполненный водой, и корзину ячменя. Участники моют руки и окропляют водой жертву. Потом они вынимают ячмень из корзины, делая вид, что собираются приготовить постную пищу, но на дне корзины лежит нож. Затем следуют некоторые ритуальные действия: момент тишины, молитва. Жрец, осуществляющий процедуру, срезает немного волос со лба жертвы и бросает их в огонь; когда он наносит удар, все присутствующие женщины рыдают. Кровь собирают в сосуд и проливают на алтарь. Затем бедренные кости сжигают с жиром и маленькими кусочками мяса. Внутренности жарят на алтаре и сразу поедают». *Meuli,* p. 265 sq.; ср. *Burkert.* Homo Necans, p. 10.

Празднество Буфония (букв. «убийство быка»), проводившееся в Афинах, знакомит нас с архаической разновидностью кровавого жертвоприношения. Воспользовавшись невнимательностью своего хозяина, пахотный бык приближается к жертвеннику Зевса Полиейя и начинает поедать злаки и лепешки, предназначенные для бога города. Видя это святотатство, разгневанный жрец Зевса берет топор, хватает животное и убивает его. Ужаснувшись совершенным поступком, убийца быка поспешно спасается бегством, оставляя на месте орудие преступления. Вторая часть ритуала разыгрывается в двух эпизодах. В первом дело рассматривается в пританее, перед судом, разбирающем кровавые преступления; вина топора признается, и его выбрасывают с территории Аттики. Во втором эпизоде весь город ритуально питается мясом жертвы, в то время как набитое соломой чучело быка впрягают в плуг и устанавливаются на поле как символ пахоты. *Marcel Detienne.* Les Jardins d'Adonis (P., 1972), p. 106, англ. пер. Gardens of Adonis (N.Y., 1976); библиографию см.: p. 105;см. также: *Burkert.* Homo Necans, pp. 154-161, и статью: *U. Pestalozza.* Le origini della Buphonia ateniensi (1956). — *Nuovi saggi di religione mediterranea* (Florence, 1964): 203-223.

Комедия невиновности (Unschuldskomödie; Meuli, p. 224 sq.) обнаружена и в охотничьих обычаях народов Сибири, см. в частности:

Eveline Lot-Falck. Les rites de chasse (P., 1953), p. 170. М. Детьен убедительно интерпретировал святотатственный характер кровавых жертвоприношений в понимании греков: «предлагать богам в жертву животное означает кровопролитие, настоящее убийство. Жертвоприношение животных в глазах горожан — это осквернение; но осквернение неизбежное и необходимое, ибо умерщвление быка важно для закладывания отношений города с божественными силами (Les Jardins d'Adonis, pp. 106-107).

Как и многие другие протоисторические народы, греки практиковали и человеческие жертвоприношения, по различным причинам. Замена человека животным (напр., Ифигения, Исаак) имеет свои параллели в жертвоприношениях людей, ритуально отождествляемых с животными. Атамас убивает своего сына Леарха, как оленя (*Аполлодор.* Библиотека, 3. 4. 3); как сообщает Лукиан (De dea Syr, 58), в Бамбике, когда приносили в жертву детей, присутствующие кричали: «Это телята!»

Возможные связи между жертвоприношениями козлов и возникновением жанра трагедии рассмотрены в: *W. Burkert.* Greek Tragedy and Sacrificial Ritual. — *Greek, Roman and Byzantine Studies,* 7 (1966): 87-121.

Существуют некоторые различия между жертвоприношениями, предлагавшимися олимпийцам, и жертвоприношениями подземным божествам и героям; см. §95.

О Прометее и Девкалионе: *J. Rudhardt.* Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: Les rôles correlatifs de Prométhée et de son fils Deucalion. — *Museum Helveticum,* 27 (1970): 1-15.

О трилогии Эсхила «Прометей»: *Louis Séchan.* Le mythe de Prométhée, p. 4 sq.; *H. Lloyd-Jones.* The Justice of Zeus, p. 95 sq.

О греческом мифе о происхождении человека от ясеня: *G. Bonfante.* Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo. — *Die Sprache,* 5 (1959): 1-19.

87. О *мойре и айса*: *W.C. Greene.* Moira: Fate, Good, and Evil in Greek Thought (Cambridge, Mass., 1944); *Ugo Bianchi.* Dios Aisa: Destino, uomini e divinita nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci (Rome, 1953); *B.C. Dietrich.* Death, Fate, and the Gods (L., 1967).

О символизме прядения: *M. Eliade.* Traité d'Histoire des religions, §58; об эквивалентности «прядения» и «пут» по отношению к чьей-либо судьбе: *Eliade.* Images et symboles, chap. 3.

История идеи справедливости, *дике,* была недавно блестяще представлена в: *Hugh Lloyd-Jones.* The Justice of Zeus (Berkeley, 1971). Уже после Нильссона были выявлены параллели между структурами гомеровского пантеона и феодального Микенского царства. Справедливость, *дике,* сравнима с волей богов. Боги могут быть капризными и жестокими, но не могут опускаться до подлости. Единственное непро-

pensée chez les Grecs (P., 1965), pp. 13-41; *Vernant.* Le mythe hésiodique des races: Sur un essai de mise au point. — *Revue de Philologie* (1966): 247-276, переизд. в: *Mythe et pensée*, pp. 42-79.

О Прометее: *E. Vandvick.* The Prometheus of Hesiod and Aeschylus (Oslo, 1943); *Louis Séchan.* Le mythe de Prométhée (P., 1951); *Karl Kerényi.* Prometheus: Archetypal Image of Human Existence (N.Y., 1963).

86. О греческих жертвоприношениях: *R.K. Yerkes.* Sacrifice in Greek и Roman Religions and Early Judaism (N.Y., 1952), sp. p. 88 sq. и прежде всего: *Karl Meuli.* Griechische Opferbräuche — Phyllobolia: Festschrift Peter von der Mühll (Basel, 1946), pp. 185-288; *Walter Burkert.* Homo Necans (Berlin, 1972), pp. 8-97 passim (p. 9, n. 2 — библиография).

Как пишет К. Мейли, «олимпийские жертвоприношения— это просто ритуальное кровопролитие (p. 223). Приносят сосуд, наполненный водой, и корзину ячменя. Участники моют руки и окропляют водой жертву. Потом они вынимают ячмень из корзины, делая вид, что собираются приготовить постную пищу, но на дне корзины лежит нож. Затем следуют некоторые ритуальные действия: момент тишины, молитва. Жрец, осуществляющий процедуру, срезает немного волос со лба жертвы и бросает их в огонь; когда он наносит удар, все присутствующие женщины рыдают. Кровь собирают в сосуд и проливают на алтарь. Затем бедренные кости сжигают с жиром и маленькими кусочками мяса. Внутренности жарят на алтаре и сразу поедают». *Meuli,* p. 265 sq.; ср. *Burkert.* Homo Necans, p. 10.

Празднество Буфония (букв. «убийство быка»), проводившееся в Афинах, знакомит нас с архаической разновидностью кровавого жертвоприношения. Воспользовавшись невнимательностью своего хозяина, пахотный бык приближается к жертвеннику Зевса Полиейя и начинает поедать злаки и лепешки, предназначенные для бога города. Видя это святотатство, разгневанный жрец Зевса берет топор, хватает животное и убивает его. Ужаснувшись совершенным поступком, убийца быка поспешно спасается бегством, оставляя на месте орудие преступления. Вторая часть ритуала разыгрывается в двух эпизодах. В первом дело рассматривается в пританее, перед судом, разбирающем кровавые преступления; вина топора признается, и его выбрасывают с территории Аттики. Во втором эпизоде весь город ритуально питается мясом жертвы, в то время как набитое соломой чучело быка впрягают в плуг и устанавливаются на поле как символ пахоты. *Marcel Detienne.* Les Jardins d'Adonis (P., 1972), p. 106, англ. пер. Gardens of Adonis (N.Y., 1976); библиографию см.: p. 105;см. также: *Burkert.* Homo Necans, pp. 154-161, и статью: *U. Pestalozza.* Le origini della Buphonia ateniensi (1956). — *Nuovi saggi di religione mediterranea* (Florence, 1964): 203-223.

Комедия невиновности (Unschuldskomödie; Meuli, p. 224 sq.) обнаружена и в охотничьих обычаях народов Сибири, см. в частности:

Eveline Lot-Falck. Les rites de chasse (P., 1953), p. 170. М. Детьен убедительно интерпретировал святотатственный характер кровавых жертвоприношений в понимании греков: «предлагать богам в жертву животное означает кровопролитие, настоящее убийство. Жертвоприношение животных в глазах горожан — это осквернение; но осквернение неизбежное и необходимое, ибо умерщвление быка важно для закладывания отношений города с божественными силами (Les Jardins d'Adonis, pp. 106-107).

Как и многие другие протоисторические народы, греки практиковали и человеческие жертвоприношения, по различным причинам. Замена человека животным (напр., Ифигения, Исаак) имеет свои параллели в жертвоприношениях людей, ритуально отождествяемых с животными. Атамас убивает своего сына Леарха, как оленя (*Аполлодор.* Библиотека, 3. 4. 3); как сообщает Лукиан (De dea Syr, 58), в Бамбике, когда приносили в жертву детей, присутствующие кричали: «Это телята!»

Возможные связи между жертвоприношениями козлов и возникновением жанра трагедии рассмотрены в: *W. Burkert.* Greek Tragedy and Sacrificial Ritual. — *Greek, Roman and Byzantine Studies,* 7 (1966): 87-121.

Существуют некоторые различия между жертвоприношениями, предлагавшимися олимпийцам, и жертвоприношениями подземным божествам и героям; см. §95.

О Прометее и Девкалионе: *J. Rudhardt.* Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: Les rôles correlatifs de Prométhée et de son fils Deucalion. — *Museum Helveticum,* 27 (1970): 1-15.

О трилогии Эсхила «Прометей»: *Louis Séchan.* Le mythe de Prométhée, p. 4 sq.; *H. Lloyd-Jones.* The Justice of Zeus, p. 95 sq.

О греческом мифе о происхождении человека от ясеня: *G. Bonfante.* Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo. — *Die Sprache,* 5 (1959): 1-19.

87. О *мойре и айса*: *W.C. Greene.* Moira: Fate, Good, and Evil in Greek Thought (Cambridge, Mass., 1944); *Ugo Bianchi.* Dios Aisa: Destino, uomini e divinita nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci (Rome, 1953); *B.C. Dietrich.* Death, Fate, and the Gods (L., 1967).

О символизме прядения: *M. Eliade.* Traité d'Histoire des religions, §58; об эквивалентности «прядения» и «пут» по отношению к чьей-либо судьбе: *Eliade.* Images et symboles, chap. 3.

История идеи справедливости, *дике,* была недавно блестяще представлена в: *Hugh Lloyd-Jones.* The Justice of Zeus (Berkeley, 1971). Уже после Нильссона были выявлены параллели между структурами гомеровского пантеона и феодального Микенского царства. Справедливость, *дике,* сравнима с волей богов. Боги могут быть капризными и жестокими, но не могут опускаться до подлости. Единственное непро-

стительное преступление по отношению к царю — это неверность или предательство. У Гомера *дике* обозначает и характерное поведение общественного класса, и право, которым обладают лица, принадлежащим к этому классу. Структура, история и кризис микенской власти адекватно рассмотрены в: *J.P. Vernant.* Les origines e la pensée grècque (P., 1962), pp. 13-39.

О *themis* и *themistes*: *Lloyd-Jones.* The Justice of Zeus, pp. 6 sq., 67-68 (библиография).

О *hybris* с древности до современности: *Robert Payne.* Hubris: A Study of Pride (L., 1951; rev. ed., N.Y., 1960).

88. Об этимологии Посейдона (*Posis Das*): *Wilamowitz.* Glaube der Hellenen, vol. 1, p. 212; *P. Kretschmer.* Glotta 1 (1909): 27 sq.; ср. также: *Cook.* Zeus, vol. 2, p. 583 sq.

См.: *Guthrie.* The Greeks and Their Gods, pp. 94-99; *Louis Séchan et Pierre Lévêque.* Les grandes divinités de la Grèce, pp. 99-116. Ф. Шахермейер приложил все усилия для реконструкции истории Посейдона: когда около 1900 г. до н. э. индоевропейцы прибыли в Грецию и привели с собой лошадь, они застали там Мать-Землю, богиню-властительницу, сопровождаемую мужским *паредрос*; завоеватели идентифицировали *паредрос* со своим лошадиным богом, хозяином вод, плодородия и подземного мира. Посейдон — супруг Да, Мать-Земля — результат этого соединения; см.: *F. Schachermeyr.* Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens (Berne, 1950). См. также: *Leonard Palmer.* Mycenaeans and Minoans (L., 1961), p. 127 sq.; *C. Scott Littleton.* Poseidon as a Reflex of the Indo-European Source and Waters God. — *JIES*, 1 (1973): 423-440.

Илеана Хирасси выявила различия между микенским Посейдоном и олимпийским богом (например, присутствие в Пилосе богини Посидейи, что, возможно, отражает архаическую концепцию о существовании первичных андрогинных божеств типа Эн-ки и Нин-ки, Эла и Элат и т.д.), см.: *Ileana Chirassi.* Poseidaon-Enesidaon nel pantheon miceno. — Atti e Memorie del I Congresso Internationale di Micenologia (Rome, 1968), pp. 945-991, особ. p. 956 sq.

О хтонических значениях лошади: *J.M. Blasquez.* El caballo en las creencias griegas y en las de otros pueblos circum-mediterraneos. — *Revue Belge de philologie et d'histoire,* 45 (1967): 48-80.

О Гефесте: *Farnell.* Cults, vol. 5, p. 374 sq.; *Nilsson.* Geschichte, vol. 1, p. 526 sq.; *L. Malten.* Hephaistos. — *Jahrbücher des deutschen archaeologischen Instituts,* 27 (1912): 232 sq.; *F. Brommer.* Die Rückführung des Hephaistos. — Ibid. 52 (1937): 198 sq.; и *Marie Delcourt.* Héphaistos ou la légende du magicien (P., 1957). Более поздняя традиция пытается согласовать два мифа о рождении Гефеста: Гера забеременела от Зевса, но до их брака. Когда родился Гефест, она объявила, чтобы сохранить приличия, что зачала его без отца

(*Delcourt*, p. 33). Эпизод с золотым троном, который Гефест послал Гере, отсутствует у Гомера, но вскоре он стал популярным. Платон упоминает об этой легенде неодобрительно, как и вообще о «сплетнях», касающихся богов, (Republic 2. 378). См.: *M. Delcourt*, pp. 78-79, 86-96, где автор сообщает версии, переданные Либанием и Хигином, и анализирует их.

О ритуальных увечьях магов: *Delcourt*, p. 110 sq.

О мастерах огня и божественных кузнецах: *M. Eliade*. Forgerons et Alchimistes, p. 80 sq.

О связях Гефеста с другими божественными существами: *M. Delcourt*, p. 154 sq.

89. Об Аполлоне: *Farnell*. Cults of the Greek States, vol. 4, p. 98 sq.; *Rose*. A Handbook of Greek Mythology, p. 135 sq.; *A. B. Cook*. Zeus, vol. 2, pp. 453-459 (о критике теорий и полемике); *Nilsson*. Geschichte, vol. 1, 529 sq.; *Guthrie*. The Greeks and Their Gods, pp. 73, 183. Ср. также: *K. Kerényi*. Apollon (Vienna, 1937; 2d ed., 1953).

О замене Аполлона доэллинскими божествами: *Farnell*. Cults, vol. 4, pp. 125, 263. Легенда о Гиацинте, сама этимология которого доказывает, что он был древним средиземноморским богом, впервые упоминается Еврипидом. Helen. 1470 sq.; ср. *Apollodorus*. Bibl. 3. 10. 1; *Rose*. Handbook, pp. 142, 160-161. Мифо-религиозное значение превращения Гиацинта в цветок анализируется в: *Ileana Chirassi*. Elementi di culture precereali nei miti e riti greci (Rome, 1968), p. 159. Празднество Гиацинта в Лаконии было посвящено одновременно и Аполлону и его невольной жертве. В Исменеи, как и в Дельфах, Аполлон ассоциируется с Афиной; в Тегире, в северной Беотии, он появляется с Латоной и Артемидой: *M. Delcourt*. L'oracle de Delphes (1955), p. 216 sq. Иными словами, как бог Дельфов, Аполлон является порождением греческой религиозности.

Две гипотезы, связанные с происхождением Аполлона — северным или анатолийским, — рассматриваются в: *Guthrie*, p. 75 sq.

О легенде о гипербореях: *A.Cook*. Zeus, vol. 2, pp. 459-501 (он идентифицирует путь с Млечным Путем), Геродот также говорит о двух гиперборейских девственницах, которые весьма давно явились в Делос, принеся пожертвования, и не вернулись. Историк так детально описал их могилы, что французы раскопали их в указанном месте. Но в них не нашли ничего «гиперборейского»: это были круговые погребения бронзового века. Они были связаны с архаическим культом, значение которого уже давно забылось, и святость этих могил обязана ассоциациям с воображаемыми героями. См. также в: *Charles Picard*. Les religions préhelléniques, p. 271— другие примеры культа героев, связанного с микенскими могилами в исторической Греции.

Мари Делькур (L'oracle de Delphes, p. 163) предположила, что *хиера,* которые девственницы принесли в Делос в снопе пшеницы, были изображениями фаллоса в виде пронзающего (колющего) оружия.

90. В «Эвменидах» Эсхил объясняет религиозный смысл оправдания Ореста, убившего свою мать. Орест сознался в своем преступлении и сам отдал себя на суд Ареопага. Его защитил Аполлон, и оправдала Афина. Более того, Эринии (которые, как символы земных и материнских сил, не могли оставить безнаказанным самое ужасное из преступлений — убийство матери) были «обращены» Афиной: они стали Эвменидами — Добрыми Богинями, питающими и поддерживающими жизнь. Что касается осквернения преступлением, то оно было смыто принесением в жертву свиньи (Eumenides, p. 281). Так повелел Аполлон, хотя подобное было свойственно подземным и адским силам. Это показывает, что несмотря на свою олимпийскую природу, бог Дельфов считался с разными, даже с антагонистическими религиозными реальностями.

О Дельфах и традициях дельфийских оракулов: *P. Amandry.* La mantique apollonienne a Delphes (P., 1950); *J. Defradas.* Les thémes de la propagande delphique (1954); *Marie Delcourt.* L'oracle de Delphes (1955). Оракулярные тексты изданы: *H. Parke and D. Wormell.* The Delphic Oracle, 2 vols. (Oxford, 1956). См. также: *K. Latte.* «The Coming of the Pythia» — *Harvard Theol. Rev.,* 33 (1940): 9 sq.

О Дионисе в Дельфах: *H. Jeanmaire.* Dionysos (P., 1951), pp. 187-198, 492-493 (критическая библиография).

91. О греческом «шаманизме»: *Eliade.* Chamanisme, p. 305 sq; Zalmoxis, p. 42 sq (с библиографией). *E.R. Dodds.* The Greeks and the Irrational (Berkeley, 1951), p. 141 sq, объясняет распространение шаманской техники и мифологий контактами между греческими колониями в Геллеспонте и на Черном море и иранскими популяциями (т.е. скифами). Но Карл Мели, который первым показал шаманскую структуру некоторых скифских обычаев и их отражение в греческих традициях, кроме того, нашел шаманские элементы в эпической поэзии греков: *Karl Meuli.* Scythica. — *Hermes,* 70 (1935): 121-176, sp. 164 sq. Уолтер Бэркерт считает, что *гоэс* равнозначен греческому шаману, поскольку он связан с культом мертвых. *Walter Burkert.* Goēs: Zum griechischen «Schamanismus». — *Rheinisches Museum für Philologie,* n.s. 105 (1962): 35-55.

О некоторых шаманских чертах Орфея и о легендах об Аристее и других сказочных персонажах см. в томе II данной работы.

92. О Гермесе: *Farnell.* Cults, vol. 5, p. 1 sq; *Nilsson.* Geschichte vol. 1, p. 510 sq; *S. Eitrem.* Hermes und die Toten (Christiania, 1909); *P. Raingeard.* Hermès psychagogue (P., 1935); *K. Kerényi.* Hermes der Seelenführer (Zürich, 1944), eng. trans., Hermes, Guide of Souls (1974); *N.O. Brown.* Hermes the Thief (Madison, Wis., 1947); *Walter Otto.*

Homeric Gods, pp. 104-124; *Jeanine J. Orgogozo.* L'Hermès des Achéens. — *RHR,* 136 (1949): 10-30, 139-179.

О *моли,* траве Гермеса: *Hugo Rahner.* Greek Myths and Christian Mystery (N.Y. and L., 1963), p. 181 sq. См. также библиографию герметизма во втором томе.

С определенной точки зрения Арес, бог войны, представляет собой загадку. Гомер не скрывает того, что боги презирали его. «Ты для меня самый ненавистный из всех богов, обитающих на Олимпе! Будь ты рожден от какого-либо другого бога, такого же разрушительного, как ты, ты давно был бы уже намного ниже того места, в котором находятся дети Урана!» (Илиада, V, 889). Греки не восхваляли его ни в культе, ни в пластических искусствах, ни в литературе, несмотря на то, что «воевали так много, как, может быть, никакие другие народы античности». *Séchan and Lévêque.* Les grandes divinités de la Gréce, p. 48. В сравнении со своим римским аналогом Марсом или другими индоевропейскими богами войны, Арес представляется менее значительным божеством.

Согласно Гомеру, Арес пришел из Фракии (Илиада, ХШ, 301). И когда он высвободился из сети, в которую поместил его вместе с Афродитой Гефест, то отправился во Фракию (Одиссея, 8. 361). Геродот (5.7) также отмечает, что фракийцы чтили только трех богов: Ареса, Диониса и Артемиду. Может быть, из-за своего фракийского происхождения этот свирепый бог — «безумный, не знавший законов» (Илиада, V, 757) — никогда не был включен в греческий пантеон?

93. Как полагал Росчер, Гера первоначально была лунной богиней. *W.H. Roscher.* Lexikon, I, II (1886-1890), p. 2087; ср. критику этой гипотезы: *Farnell.* Cults, vol. l, p. 180 sq. По мнению Роза, Гера была по преимуществу богиней женщин и их плодовитости (но не растительного плодородия); *Rose.* Handbook, p. 103. Идея, сформулированная в: *Welcker.* Die Griechische Götterlehre, 3 vols. (1857-1863), о том, что Гера была Матерью-Землей, отвергнутая Фарнеллом и Розом, снова убедительно подкреплена в: *Guthrie.* The Greeks and Their Gods, p. 68 sq.

Об отношениях Геры с коровой: *Farnell.* Cults, vol. l, p. 181; *Cook.* Zeus, vol. l, p. 444 sq.

О Гере Эгейской: *C. Picard.* Les religions préhelléniques, p. 243; *U. Pestallozza.* Hera Pelasga. — *Studi Etruschi,* 2 ser. 25 (1957): 115-182, переизд.: *Nuovi saggi di religione mediterranea,* pp. 225-256; *Louis Séchan et Pierre Lévêque.* Les grandes divinités de la Gréce, pp. 184-185. Убедительно показана преемственность Геры и средиземноморской богини с лилиями: Ileana Chirassi. Riflesi di una primitiva cultura precerealicola nel mondo miceneo. — *Annali della Facolta di Lettere e Filosofia dell' Universita di Trieste,* 3 (1966-1967): 15-26.

Несколько слов о богине Гестии будет достаточно; о ней почти нет мифов, но она имеет некоторое ритуальное значение, поскольку по-

кровительствует очагам, домашним или публичным. Гомеру ее имя было неизвестно. Но Гесиод считает ее старшей дочерью Крона и Реи (Theog., 450). Гестия — девственница и «домоседка»: она никогда не покидает высокое обиталище бессмертных богов. Связанная в этимологическом отношении с латинской богиней Вестой, она воплощает святость огня; это, вероятно, объясняет ее абстрактный характер (ср. §104). Ее имя произведено от индоевропейского корня, означающего «гореть». Но возможно также, что культ Гестии продолжает доэллинский культ очага: *C. Picard.* Les religions préhelléniques, p. 242.

Об Артемиде: *Farnell.* Cults, vol. 2, p, 425 sq.; *Nilsson.* Geschichte, vol. 1, pp. 481-500; *K. Hoenn.* Artemis, Gelstaltwandel einer Göttin (Zürich, 1946); и ясное изложение в: *Guthrie.* The Greeks and Their Gods, pp. 99-106. См. также: *Ileana Chirassi.* Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponese e Grecia centrale (Trieste, 1964).

Иллирийское происхождение ее имени предложено в: *M.S. Ruiperez.* — *Emerita,* 15 (1947): 1-60.

О типе Артемиды Эфесской: *Charles Picard.* Éphèse et Claros (P., 1922), p. 474.

О празднестве, включавшем ритуальное превращение юных девушек, последовательниц Артемиды, в медвежат (возможно, это был медвежий танец) см.: *H. Jeanmaire.* Couroï et Courètes (Lille, 1939), p. 237.

Начиная с VII века, Артемида идентифицировалась с Гекатой, лунной богиней, с фракийской богиней Бендисдой и с Кибелой.

94. Общепринятой была интерпретация Афины как догреческой богини, покровительницы минойских или микенских царей: *Nilsson.* Minoan-Mycenaean Religion, 2 ed., p. 487 sq. По мнению А.Б. Кука, Афина была догреческой богиней, а именно: Матерью-Горой, обитавшей на скале Акрополя. *A.B. Cook.* Zeus, vol. 3, p. 749; ср. —ibid. p. 224 sq.

Детальное описание личности Афины и ее культа: *Farnell.* Cults, vol., 1, p. 184 sq.; *Nilsson.* Geschichte der Griechischen Religion, vol. 1, p. 433 sq. Глава об Афине — одна из лучших в книге: *Walter Otto.* The Homeric Gods, pp. 43-60. См. также: *M. Guarducci.* Atena oraculare. — *Parola di Passato,* 6 (1951): 338-355; *C.J. Herrington.* Athena Parthenos and Athena Polias: A Study in the Religion of Periclean Athens (Manchester, 1955).

Об эпизоде с Метидой, проглоченной Зевсом (Теогония, 886): комментарии *M.L. West.* Hesiod: Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary (Oxford, 1966), p. 401. Марсель Детьен в двух статьях блестяще обогатил интерпретации Афины: *Marcel Detienne.* Le navire d'Athéna. — *RHR,* 178 (1970): 133-177: Athéna and mastery of the Horse. — *HR,* 11 (1971): 161-184. См. также: *H. Jeanmaire.* La naissance

d'Athéna et la royauté magique de Zeus. — *Revue archéologique,* 48 (1956): 12-39.

Об Афродите: *E. Simon.* Die Geburt der Aphrodite (Berlin, 1959); *M.P. Nilsson.* Griechische Feste (1906), pp. 362-387; *Nilsson.* Geschichte, vol. 1, p. 519; *Farnell.*Cults, vol. 2, p. 618; *R. Flacelière.* L'amour en Grèce (P., 1960).

О восточном происхождении культа Афродиты: *H. Herter.* Éléments orientaux dans la religion grècque ancienne (P., 1960), p. 61 sq. Индоевропейские элементы Афродиты выявлены, хотя и с преувеличением, в: *K. Tumpel.* Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie, s.v.; см. также: *M. Stubbs.* Who Was Aphrodite? — *Orpheus* (1954), p. 170 sq.

95. Эрвин Роде сделал героев предметом главы IV своей книги: *Erwin Rohde.* Psyche (Tübingen and Leipzig, 1893; 2 ed., 1897); ср. англ. перевод: *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks* (N.Y., 1925), pp. 115-155. Спустя три года Герман Узенер (*Herman Usener*) в своей книге: Götternamen: Versuch einer Theorie der religiösen Begriffsbildung (Bonn, 1896), развил понятие *Sondergötter,* критикуя теорию Г. Спенсера о приоритете культа предков (p. 253 sq.) и лишь один раз сославшись на концепцию Э. Роде (p. 248). Поль Фукар (*Paul Foucart*) придерживался главных направлений интерпретации Э. Роде в своей работе: Le culte des héros chez les Grecs (1918) (Mémoires de l'Institut Français, 1921); то же можно сказать о: *S. Eitrem.* Pauly-Wissowa — *Real-Encyclopädie,* 8, 1 (1912); s.v. «Heros»; *F. Pfister.* Der Reliquienkult im Altertum (Giessen, 1910-1912).

Компромиссная теория, представленная в: *L.R. Farnell.* Greek Hero Cults and Ideas of Immortality (Oxford, 1921), была широко воспринята; ср. среди прочих: *M.P. Nilsson.* The Minoan-Mycenaean Religion, 2 ed. (Lund, 1950), p. 585 sq.; Geschichte der Griechische Religion, vol. 1, 2 ed. (Münich, 1955), p. 188.

Ясное изложение и полезный анализ в работах: *C. Robert.* Die Griechische Heldensage, 2 vols. (Berlin, 1921-1926); *L. Rademacher.* Mythos und Sage bei den Griechen (Münich, 1938); *Marie Delcourt.* Légendes et cultes des héros en *Grèce* (P., 1942); *H. J. Rose.* Gods and Heroes of the Greeks (L., 1957); *K. Kerényi.* Greek Heroes (L., 1959).

Важный вклад, с точки зрения общей истории религий — монография: *Angelo Brelich.* Gli eroi greci: Un problema storico-religioso (Rome, 1958). Ссылаясь на ранние интерпретации, от Роде до Нильссона, автор представляет роль героев в мифе и культе (герой и смерть, герой и атлетические соревнования, пророчество, инициации и т.д.) и рассматривает их отношения с другими мифическими существами, чтобы вычленить специфическую культуру греческих героев.

К трем категориям существ, о которых писал Пиндар (боги, герои, люди), Платон добавляет четвертую — демонов (Cratylos, 397 sq.).

Об инициациях, связанных с наступлением половой зрелости, в архаической Греции: *H. Jeanmaire.* Couroï et Courètes (Lille, 1939); *Eliade.* Naissances Mystiques, p. 227 sq.; *Brelich.* Gli eroi greci, p. 124 sq.;*idem.* Paides e Parthenoi (Rome, 1969), vol. 1.

Различие между жертвоприношениями олимпийцам, с одной стороны, и подземным богам и героям, с другой — различие, которое отмечал Роде (Psyche, фр. пер., p. 123), — отмечают также Ж. Гаррисон, Мели, Пикар и Гутри. Пикар также указал на различия в ритуальных жестах: поднятая вверх рука, ладонь, обращенная к небу — для олимпийцев; рука опущена вниз, ладонь повернута к земле — призыв к силам земли. *Picard.* Le geste de la prière funéraire en Grèce et en Étrurie. — *RHR* (1936): 137 sq. Однако *A.D. Nock.* — *Harvard Theological Review,* 37 (1944): 141 sq., и *W. Burkert.* Homo Necans (Berlin, 1972), p. 16 и прим. 41,— отмечали, что эти различия не всегда документированы. Ср. *Brelich.* Gli eroi greci, pp. 16-18.

96. Греческий термин, употребляемый главным образом во множественном числе, *та,* «мистерия», происходит, вероятно, от индоевропейского корня *МИ,* первоначальное значение которого, «закрыть рот», относится к ритуальному молчанию. Ср. греч. *мио* и *мието* — вступать в мистерию, *миесис,* «инициация» (термин, употребляемый только при инициации в мистерии).

О литературных источниках: *L.R. Farnell.* Cults of the Greek States (Oxford, 1907), vol. 3, pp. 307-367. Об археологических исследованиях: *F. Noack.* Eleusis: Die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums (Berlin and Leipzig, 1927); *K. Kuruniotis.* Das eleusinische Heiligtum von den Anfangen bis zur vorperikleische Zeit. — *ARW,* 33 (1935): 52-78; *G.E. Mylonas.* The Hymn to Demeter and Her Sanctuary at Eleusis. — *Washington Studies in Language and Literature,* 13 (Saint Louis, 1942); *Mylonas.* Eleusis and the Eleusinian Mysteries (Princeton, 1961), pp. 23-186; *E. Simon.* Neue Deuting zweier eleusinischer Denkmäler des 4. Jh. v. Chr. — *Antike Kunst,* 9 (1966): 72-92; *H. Metzger.* Les représentations dans la céramique attique du IV^{e} siècle (P., 1951), pp. 231-265; *H. Metzger.* Recherches sur l'imagerie athénienne (P., 1965), pp. 1-53.

О гомеровском гимне: N.J. Richardson, ed. The Homeric Hymn to Demeter (Oxford, 1973); см. также: *K. Deichgräber.* Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demeterhymnus (Mainz, 1950); *Francis R. Walton.* Athens, Eleusis and the Homeric Hymn to Demeter. — *Harvard Theological Review,* 45 (1952): 105-114; *Ugo Bianchi.* Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demeter. — *SMSR,* 35 (1964): 161-193; *Mary L. Lord.* Withdrawal and Return in the Homeric Hymn to Demeter and the Homeric Poems. — *Classical Journal,* 62 (1967): 214-248.

Из огромной литературы, посвященной элевсинским мистериям, отметим: *L.R. Farnell.* Cults, vol. 3, pp. 126-198; *Paul Foucart.*

Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis (P., 1895); *Foucart.* Les Mystères d'Éleusis (P., 1914); *Martin P. Nilsson.* Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion (Lund, 1927; 2 ed., rev. and enl., 1950), pp. 468, 558; *Nilsson.* Die eleusinischen Gottheiten. — *ARW,* 32 (1935): 79-141, переизд. в: *Opuscula Selecta* (Lund, 1952), vol. 2, pp. 542-623; *Nilsson.* Greek Popular Religion (N.Y., 1940; new ed., 1961), pp. 42-64; *S. Eitrem.* Eleusis: Les mystères et l'agriculture. — *Simbolae Osloenses,* 20 (1940): 133-151; *Victor Magnien.* Les Mystères d'Éleusis: Leurs origines. Le rituel de leurs initiations (P., 1938) (книга ценна переведенными и цитируемыми текстами); *Walter F. Otto.* Der Sinn der eleusinischen Mysterien. — *Eranos-Jahrbuch,* 9 (1939): 83-112, переизд.: The Meaning of the Eleusinian Mysteries. —*The Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks,* no. 2 (N.Y., 1955), pp. 14-31; *Momolina Marconi.* Sul misterio dei Misteri Eleusini. — *SMSR,* 22 (1949-1950): 151-154; *C. Kerényi.* Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter (Nev York, 1967); *Georges Méautis.* Les Dieux de la Gréce et les Mystères d'Éleusis (P., 1959); *P. Boyancé.* Sur les Mystères d'Éleusis. — *REG,* 75 (1962): 460-482; *Walter Burkert.* Homo Necans (Berlin, 1972), pp. 274-327.

Следуя мнению Геродота (2.49 sq., 146), Поль Фукар утверждает египетское происхождение элевсинских мистерий. Но Шарль Пикар замечает: «До сих пор нигде, даже в хиероне, не обнаружено никакого египетского предмета, датируемого второй половиной II тысячелетия». *Ch. Picard.* Sur la patrie et les péregrinations de Déméter. — *REG,* 40 (1927): 321-330, особ. 325. *Axel Persson.* Der Ursprung der eleusinischer Mysterien. — *ARW,* 21 (1922): 287-309, и *Charles Picard.* Les religions préhelléniques (P., 1948), pp. 89, 111, 114, подтвердили критское происхождение мистерий. Однако недавние раскопки обесценили гипотезы о критском или минойском влиянии на сооружения в Элевсине: *Mylonas.* Eleusis, p. 16; и ср. — Ibid., pp. 49, 68, sq. М.П. Нильссон попытался установить микенское происхождение мифоритуального комплекса Элевсина. *M.P. Nilsson.* Minoan-Mycenaean Religion, p. 558 sq.; см. также: *Opuscula Selecta,* vol. 2, p. 585 sq. Милонас отмечает традиции, свидетельствующие скорее о северном происхождении культа (*Mylonas.* Eleusis, p. 19) — из Фессалия или Фракия. Согласно Павсанию (l. 38. 2-3), Евмолп, первый главный жрец и основатель семьи Евмолпидов, был, возможно, уроженцем Фракии. Однако имя Евмолп — доэллинское (*Nilsson.* Minoan-Mycenaean Religion, p. 520 sq.). Во всяком случае, каким бы ни было их происхождение, мистерии были доэллинскими и продолжали архаический по своей природе культ. Из другой семьи, Кериков, происходили другие служители культа: дадухи, носители факела, иерокериксы, вестники церемоний, и жрец, находившийся у алтаря. До разрушения Элевсина Алари-

хом в 396 г. все главные жрецы и другие служители культа происходили из этих двух семей.

Что касается генезиса мистерий, то большинство ученых видело его в мифо-религиозном сценарии, связанном с земледелием. Нильссон считает Деметру Матерью-Зерном, а Кору — Девой-Зерном: они символизируют старый и новый урожаи. Поэтому воссоединение двух богинь представляет встречу двух урожаев. *Nilsson.* Greek Popular Religion, p. 51 sq.*[129] Нильссон утверждает, что в Элевсине не было доктрин, а существовало лишь несколько простых, фундаментальных идей о жизни и смерти, символом которых было возникновение нового урожая из старого (*ibid.*, p. 63). Сходное объяснение было предложено и P.M. Корнфордом в: *R.M. Cornford.* The *aparchai* and the Eleusinian Mysteries. — *Essays and Studies presented to William Ridgeway* (Cambridge, 1913), pp. 153-166. Мы уже критиковали не раз, и особенно при обсуждении работы Нильссона «Greek Popular Religion», неадекватность подобных генетических псевдо-объяснений религиозных феноменов: *Eliade.* Mythologie et Histoire des religions. — *Diogène* (January 1955): 108 sq. Связь элевсинских мистерий с земледелием анализируются также в работах: *R. Pettazzoni.* I Misteri (Bologna, 1924), p. 45 sq.; La religion dans la Grèce antique (P., 1953), p. 73 sq.

О мифах и обычаях, связанных с гранатовыми деревьями, в мире Средиземноморья: *Uberto Pestalozza.* Iside e la Melagrana в его книге Religione Mediterranea (Milan, 1951), pp. 1-70, и *Ileana Chirassi.* Elementi di cultura precereali nel miti e riti greci (Rome, 1968), pp. 73-90.

Об освящении огнем: *J.G. Frazer.* Putting Children on the Fire, приложение 1 к его изд.: Apollodorus. The Library, vol. 2, pp. 311-317; *C.M. Edsman.* Ignis Divinus (Lund, 1949); и особенно *Marie Delcourt.* Pyrrhos et Pyrrha: Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques (P., 1965), p. 66 sq. То, что Деметра хотела сделать для Демофонта, Исида пыталась сделать для ребенка Арсиноя, а Фетида — для Ахилла. Но поскольку всякий раз им мешали напуганные смертные, никому из богинь это не удалось. О хозяевах огня: *Eliade.* Chamanisme, pp. 257, 438, 474, и Forgerons et Alchimistes, p. 81 sq.

Об эпизоде с Баубо: *Charles Picard.* L'épisode de Baubô dans les Mystères d'Éleusis. — *RHR,* 95 (1927): 1-37; *V. Magnien.* Les Mystères d'Éleusis, p. 86 sq.

Согласно тому, что было названо орфической версией мифа о Деметре: *Malten.* Altorphische Demetersagen. — *ARW,* 5 (1909): 417 sq. — в Элевсине жили бедный крестьянин Дисаул и его жена Баубо, у них была только жалкая лачуга, ибо Деметра еще не научила людей возделыванию пшеницы. По аттической традиции, Триптолем был сыном Дисаула (*Павсаний,* I. 14. 3). Другой его сын — Эвбулей — был свинопасом, и его свиней закололи тогда же, когда была похищена Пер-

сефона. В одном из орфических гимнов (41. 6) говорится, что, закончив свой пост в Элевсине, Деметра спустилась в Аид, следуя указаниям, данным ей Эвбулеем: *K. Kerényi.* Eleusis, pp. 43, 171.

Древние связывали Элевсин с Элизием, местопребыванием Блаженных. *A.B. Cook.* Zeus, vol. 2, p. 36.

97. Реконструкцию календаря церемоний (на базе надписи, датируемой приблизительно 330 г. до н. э.) см.: *Sterling Dow and Robert F. Healey.* A Sacred Calendar of Eleusis (Cambridge, 1965).

О малых мистериях: *P. Roussel.* L'initiation préalable et le symbole Eleusinien. — *Bulletin de correspondance hellénique,* 54 (1930): 51-74; *Mylonas.* Eleusis, pp. 239-243. Жертвоприношение свиней было повсюду в Греции характерным для культа Деметры: *W. Burkert.* Homo Necans, p. 284. С другой стороны, такие жертвоприношения по случаю инициации широко отмечаются у земледельцев островов Полинезии. Буркерт (p. 286) отмечает, что греки словом поросенок (*хойрос*) в грубом разговорном языке называли женский половой орган. Символично, что жертвоприношение молодой свиньи представляло убийство девушки.

О *гефиризме: E. de Martino.* Gephyrismi. — *SMSR,* 10 (1934): 64-79.

О *кикеоне*: *A. Delatte.* Le cyc—on, breuvage rituel des mystères d'Éleusis. — *Bull. Classe des Lettres, Acad. Royale de Belgique,* 5-e ser., vol. 40 (1954): 690-752.

Большое количество неравноценных текстов, относящихся к инициациям, цитируется и переведено: *V. Magnien.* Les Mystères d'Éleusis, p. 198 sq., к ним надо подходить с осторожностью. О ритуалах: *Mylonas.* Eleusis, pp. 43-85; *Dario Sabbatucci.* Saggio sul misticismo greco (Rome, 1965), p. 27 sq. См. также: *Charles Picard.* Le prétendu baptême d'initiation éleusien et le formulaire des mystères des Deux-déesses. — *RHR,* 154 (1959): 129-145; *Ugo Bianchi.* Ο ΣΥΜΟΑΣ ΑΙΩΝ, в: Ex Orbe Religionum (Leiden. 1972), vol. l, pp. 277-286; *H. Ludin Jansen.* Die Eleusinische Weihe — *Ibid.*, pp. 287-298. Жертвоприношения и ритуалы, связанные с инициацией, проводились в огражденных святилищах, что определяет уникальность элевсинских обрядов. Олимпийские жертвоприношения проводились не в храмах, а у жертвенников, которые устанавливались повсюду — в жилищах, на улицах и на полях.

О космическом и ритуальном значении двух сосудов, *plemochoai,* наполненных водой и переворачиваемых инициатом, когда он повторяет формулу (может быть, известную формулу, о которой говорит Прокл в Ad Timaeum, 293 C), см: *Edward L. Ochsenschlager.* The Cosmic Significance of the *plemochoe.* — *HR,* 9 (1970): 316-337.

О разоблачении секретов (см. §97, прим. 3) античность дает мало других примеров. В риторическом упражнении, которое дошло до нас под именем Сопатер, рассказывается о молодом человеке, который

мечтал пройти инициацию; он созерцал *дромену,* но так как не слышал слов главного жреца, его инициация не засчиталась. Андрокид, напротив, был обвинен в том, что он показал *хиеры* не прошедшему инициацию и произнес слова, которые нельзя было оглашать. *Mylonas.* Eleusis, p. 272, nn. 194,195. Алкивиад пародировал тайные церемонии и был отправлен в ссылку; некоторые из его сотоварищей были схвачены и казнены. *Xenophon.* Hellenica I.4.14; и др.

98. Синезий сохранил короткий фрагмент из юношеской работы Аристотеля, относящийся к посвящению в мистерию: Аристотель считает, что от тех, кто проходит обряд инициации, не ждут, что они приобретут какие-то знания; они должны испытать определенные чувства, достичь определенного состояния, как только будут достаточно для этого подготовлены. Dio, ed. Krabinger, vol. 1, pp. 271-272 = Aristote, frag. 15 Rose; по переводу: *Jeanne Croissant.* Aristote et les Mystères (P., 1932), p. 137. Параллельный текст, переданный Пселием и опубликованный: *J. Bidez.* Catalogue des manuscrits alchimiques grecs (1928), vol. 6, p. 171, — полностью проанализирован: *J.Croissant,* p. 145 sq.

Об отрывке из Фемистия: *Mylonas.* Eleusis, p. 264. Превосходный анализ источников: *Farnell.* Cults, vol. 3, p. 176.

О *синтеме,* или пароле, о котором сообщает Климент Александрийский: *U. Pestalozza.* Religione Mediterranea: Vecchi e nuovi studi (Milia, 1951), pp. 216-234 (Ortaggi, frutti e paste nei Misteri Eleusini); *Mylonas.* Eleusis, pp. 294-303; *W. Burkert.* Homo Necans, p. 298 sq.

Идентификация предметов, которые прятались в сундуке и в корзине, послужила поводом для длительных, все еще продолжающихся споров. А. Корте полагает, что в корзине находится символ матки *(ктеис);* касаясь его, мист верит, что он вновь рожден как дитя Деметры. — *ARW* (1915): 116. О. Керн идет еще дальше: мисты соединяются с богинями, касаясь *ктеис* своим половым органом: *O. Kern.* Die griechische Mysterien der classischen Zeit (1927), p. 10. А. Дитерих, наоборот, считает, что мист находит в корзине фаллос, кладя его на грудь, он соединяется с богиней и становится ее ребенком; см.: *A. Dieterich.* Eine Mythrasliturgie (1903), p. 123; Mutter Erde, 3d ed. (1925), p. 110 sq. По мнению Шарля Пикара, в корзине находился фаллос, а в сундуке матка; манипулируя ими, мист соединялся с богинями, *Ch. Picard.* L' épisode de Baubô. — *RHR,* 95 (1927): p. 237 sq. С. Эйтрем предполагает, что фаллос и матку изображали змеи, гранаты и лепешки (*S. Eitrem.* Eleusinia, p. 140 sq.). Подобные объяснения отвергали многие ученые: Maas, Farnell, Roussel, Deubner, Otto, Kerényi и др. *Mylonas.* Eleusis, p. 296, n. 22. Но стоит упомянуть эти историко-религиозные толкования: они помогают понять *дух времени* на Западе первой трети XX века.

Что касается различных данных об инициации в мистерии, о которых сообщают отцы церкви, то ясно, что у них определенная цель: атаковать и дискредитировать язычество. Однако отцы церкви не осмеливались прибегать к измышлениям, в противном случае они получили бы победоносные возражения языческих авторов. Но следует помнить, что они писали в период полного расцвета религиозного синкретизма и что они имели в виду прежде всего элевсинские мистерии. Действительно, так же как многочисленные авторы, неоплатоники и неопифагорейцы, объявляли о единстве всех мистерий, христианские авторы, принимая их точку зрения, считали элевсинскими все более поздние мистерии. Кроме того, апологеты разделяли эллинский обычай объяснения по аналогии, что делает их свидетельства еще более сомнительными.

Огонь и кремация в Элевсине. Возможно, что некоторые мисты сжигались на террасе, где стоял храм, между 1110-700 гг. до н.э. (*Kerényi*. Eleusis, p. 93.). С другой стороны, мы знаем историю об одном брахмане, Царманосе или Царманохегосе, который в 20 г. до н.э., когда Август снова был в Элевсине, пожелал пройти инициацию и, побывав на *эпоптее,* вошел в огонь и сгорел (*Dio Cassius*. 54.9. 10; *Strabo*, 15. 1.73; ср. *Kerényi*, p. 100). Не видим ли мы в этих ритуальных кремациях память об «обожествлении» огнем Демофонта? См. также: *Marie Delcourt*. Pyrrhos et Pyrrha (P., 1965), p. 68 sq.

99. О культе Деметры: *Farnell.* Cults, vol. 3, p. 38 sq.; *Nilsson*. Geschichte, vol. 1, p. 461 sq.

О мистериях Деметры в остальной Греции: *Nilsson*. Geschichte, vol. 1, p. 478; *R. Stiglitz*. Die grossen Göttinen Arkadiens (Vienna, 1967), p. 30 sq.; *G. Zuntz*. Persephone (Cambridge, 1971), p. 75.

В I в. до н.э Диодор Сицилийский (V.73.3) сообщил следующее: жители Крита утверждают, что мистерии распространились по свету с их острова, приводя в доказательство тот факт, что тайны, сообщаемые на элевсинских инициациях, на самофракийских мистериях и в орфическом культе, стали на Крите известны всем, кто хотел их узнать. В той мере, в какой сведения Диодора верны, возможно, они относятся к обычаям, и особенно к мифологемам, которые показывают связь между земледельческим циклом (исчезновение зерна в почве, за которым следует появление нового урожая) и похищением Персефоны с последующим ее воссоединением с Деметрой.

Роль Диониса в мистериях служит предметом споров. В IV в. его приравнивали к Иакху, персонификации издаваемых адептами криков (*Геродот,* VIII,65) или гимнов, распеваемых (комментарии к пьесе Аристофана «Лягушки» 309) во время процессии в Элевсине. Софокл в «Антигоне» (1119-1121, 1146-1152) учит, что Иакх — это Дионис в его элевсинской ипостаси (*Farnell.* Cults, vol. 3, p. 149). Но Дионис как будто бы не появляется среди божеств, почитавшихся в мистериях.

Mylonas. Eleusis, p. 238. Его присутствие в Элевсине есть следствие синкретизма, движения, которое усилится в эллинский период.

100. История исследований в области иранской религии прекрасно изложена в: *J. Duchesne-Guillemin.* The Western Response to Zoroaster (Oxford, 1958). См. также: *G. Widengren.* Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte. — *Numen,* 1 (1954): 16-83; 2 (1955): 47-134, и *Gherardo Gnoli.* Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion и в Problems and Methods of the History of Religions, edited by U. Bianchi, C. J. Bleeker, and A. Bausani (Leiden, 1972), pp. 67-101. Автор этой статьи подробно разбирает работы, опубликованные после 1940 г. Все еще полезны своей богатой документацией: *J.H. Moulton.* Early Zoroastrianism (L., 1913), *A.V. William Jackson.* Zoroastrian Studies (N.Y., 1928), особ. «The Iranian Religion» (pp. 3-215) и *L.H. Gray.* The Foundations of Iranian Religions (Bombay. 1929) (собрание фактов). Новые направления в интерпретации иранских религий намечаются в следующих работах: *E. Benveniste.* The Persian Religion according to the Chief Greek Texts (P., 1929); *H. Lommel.* Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt (Tübingen, 1930); очень субъективная монография: *H.S. Nyberg.* Die Religionen des alten Iran (Leipzig, 1938); *G. Widengren.* Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala, 1938); *G. Dumézil.* Naissances d'archanges (P., 1945), см. также его: Tarpeia (P., 1947), pp. 33-113; J. *Duchesne-Guillemin.* Zoroastre (P., 1948); и *Duchesne-Guillemin.* Ormazd et Ahriman: L'aventure dualiste dans l'antiquité (P., 1953). После этого появились еще 4 обобщающие работы: *R.C. Zaehner.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism (L., 1961), см. критическую рецензию: *Duchesne-Guillemin.* — *IIJ,* 7 (1964): 196-207; *J. Duchesne-Guillemin.* La religion de l'Iran ancien (P., 1962), eng. trans., Religion of Ancient Iran (Bombay); *Marjan Molé.* Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien (P., 1963); и *G. Widengren.* Die Religionen Irans (Stuttgart, 1965); франц. пер. Les Religions de L'Iran (P., 1968). В книгах Ж. Дюшен-Гийемена и Г. Виденгрена собрана превосходная библиография. Смелая интерпретация М. Моле породила споры, но книга ценна большим количеством переведенных текстов. Дополнительные библиографические ссылки будут даны ниже, в связи с конкретными темами. В 1975 г. вышла книга: *Mary Boyce.* A History of Zoroastrianism, vol. I: The Early Period (Leiden und Cologne, 1975). *[130].

Что касается текстов, то считается, что три четверти «Авесты» утеряны. См. обобщение сохранившихся частей: *J. Duchesne-Guillemin.* La religion de l'Iran ancien, pp. 32-40 (англ. пер., pp. 22-29) (см.: *ibid.*, pp. 40-50 [англ. пер., pp. 29-36], детальное изложение структуры «Авесты»). Единственный полный перевод текста «Авесты»: *J. Darmsteter.* Le Zend-Avesta, 3 vols. (P., 1892-1893; переизд. 1960). Но он «не годится для изучения гат» (Duchesne-Guillemin). Из числа более поздних переводов гат после перевода *C. Bartholomae,*

Die Gathas des Awesta (Strasbourg, 1905), который остается незаменимым, упомянем: *J. Duchesne-Guillemin.* Zoroastre, pp. 166-296 (этот перевод упоминается в нашем тексте, и эта часть книги переведена на англ.: *M. Henning.* The Hymns of Zarathustra (L., 1952); *H. Humbach.* Die Gāthās des Zarathustra, 2 vols. (Heidelberg, 1959), с парафразами и примечаниями. См. также: *Bernfried Schlerath.* Die Gāthās des Zarathustra. — *Orientalistische Literatur-Zeitung,* 57 (1962), 565-589; критический обзор последних толкований частично воспроизведен в: *B. Schlerath.* ed., Zarathustra (Darmstadt, 1970), pp. 336-359; и *Wolfgang Lentz.* Yasna 28: Kommentierte Uebersetzung und Komposition-Analyse (Mainz, 1955). О «Яштах» и пехлевийских текстах см. ниже.

Острую критику работы археолога *E. Herzfeld.* Zoroaster and His World (Princeton, 1947) и книги Г.С. Нюберга см. в: *W.B. Henning.* Zoroaster, Politician or Witch-Doctor? (Oxford, 1951), (в предисловии к новому изданию своей книги «Religion der alten Iran» Нюберг отвечает на критику Хеннинга и определяет свою позицию).

Традиционную хронологию Заратустры отвергают: *Molé.* Culte, mythe, et cosmologie, p. 530 sq. и Gherardo Gnoli. Politica religiosa e concezione della regalita sotto i Sassanidi. — *La Persia nel Medioevo* (Rome, 1971), pp. 1-27, особ. p. 9. Критическую библиографию по этой проблеме см. в: *Klima.* The Date of Zoroaster. — *Ar Or,* 27 (1959): 556-644.

О мужских обществах у ариев: *Stig Wikander.* Der arische Männerbund (Lund, 1938) и *G. Widengren.* Religion de l'Iran, p. 39 sq. (обобщенное изложение дозороастрийских идей и верований, с обновленной библиографией).

101. О превращении исторического персонажа в архетип см.: *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour, p. 52 sq. (примеры с комментариями). Разработку легенды о Заратустре см. в: *J. Duchesne-Guillemin.* La religion, p. 337 sq. (англ. перевод, p. 226 sq.).

Маржан Моле в своей работе «Culte, mythe et cosmologie» пытается реконструировать образ Заратустры по «Авесте», не используя гаты. «Его восхваляют прежде всего за то, что он ввел «правильный» обряд жертвоприношения, за то, что он произнес действенные заклинания и передал их людям, чтобы они узнали, как надо защищать скот, воду и растения, — а не за то, что он предложил новую доктрину. Этот образ напоминает скорее образы Орфея или Залмоксиса, нежели семитского пророка». *M. Molé.* Réponse à M. Duchesne-Guillemin. — *Numen* (1961): 53. М. Моле признает, что не может ничего сказать об историчности Заратустры (ibid., p. 53; ср. Culte, mythe et cosmologie, p. 530). Во всей маздеистской традиции Заратустра является прототипом жреца, в то время как Виштаспа — прототипом инициируемого. Однако все это не исключает историчности персонажа, известного под именем Заратустра.

Герардо Ньоли придерживается сходной позиции: доктрина, переданная в гатах от имени Заратустры, включает лишь один аспект маздеизма, в частности, его эзотерический аспект, т.е. его жреческую и инициационную традицию, сохраненную для религиозных элит. Маздеизм при Ахеменидах, по контрасту, представлял собой публичный культ, отправлявшийся и государством, и властителем. См.: *G. Gnoli.* Politica religiosa, p. 17 sq., и он же: La Religione persiana. — Storia delle Religioni, 6 ed. (Turin, 1971), pp. 235-292, особ. 247.

Убедительный анализ религиозного призвания Заратустры: *K. Rudolph.* Zarathustra —Priester und Prophet. — *Numen,* 8 (1961): 81-116.

102. Г.С. Нюберг был первым, кто настаивал на шаманистском характере экстаза Заратустры: *H.S. Nyberg.* Die Religionen des alten Irans, p. 177 sq. Г. Виденгрен возвратился к анализу шаманистских элементов Заратустры: *G. Widengren.* Stand und Aufgaben, p. 90 sq., и Les religions de l'Iran, p. 88. См. также: *Eliade.* Chamanisme, pp. 312-315.

Превосходный анализ и вдумчивую интерпретацию экстатических элементов у Заратустры см.: *Alessandro Bausani.* Persia religiosa (Milan, 1959), p. 38 sq.

103. Жорж Дюмезиль увидел в Амеша Спента сублимированных заменителей индоиранских божеств: *Georges Dumézil.* Naissance d'archanges (P., 1945), гл. 2-4; Tarpeia (1947), pp. 33-113; и Idéologie tripartie des Indo-Européens (Brussels, 1958), p. 40 sq. См. также: *J. Duchesne-Guillemin.* La religion de l'Iran ancien, pp. 171, 193, (англ. перевод, pp. 135, 148); *G.Widengren.* Les religions de l'Iran, p. 28 sq. Ценер и Ньоли принадлежат к тем иранистам, которые отвергают гипотезы Дюмезиля.

Об Ахурамазде см. соответствующие главы в работах Ж. Дюшен-Гийемена, Виденгрена, Ценера, Моле и др. *F.B.J. Kuiper.* Avestan Mazda. — *IIJ,* 1 (1957): 86-95, автор показал, что значение имени — «разумный, сведущий владыка» («тот, который знает»). См. также: *I. Gershevitch.* Zoroaster's Own Contribution. — *JNES,* 23 (1964): 12-38.

О сотворении: *G. Gnoli.* Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione. — *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* n.s. 13 (1963): 163-193.

Антуан Мейан (*Antoine Meillent*) подчеркнул социальный характер зороастрийской реформы (контраст между земледельцем и кочевником, оппозицию воинственных аристократов земледельцам): Trois Conferences sur les Gathas de l'Avesta (P., 1925).

О знаменитой «Жалобе бычьей души» («Ясна» 29), см. статью: *G. Dumézil. — Bulletin de l'Academie royale de Belgique, Classe dei Lettres,* 1 (1965): 23-51. Автор отвергает предложенные H. Lommel и M. Molé интерпретации, согласно которым эта «жалоба» могла быть связана с космогоническим мифом, в котором говорилось об уничтожении первородного быка. В действительности же речь шла о «положении бы-

ков и об опасностях, постоянно угрожающих им в обществах, которые еще не стали оседлыми, где вместе с их хозяевами — скотоводами и земледельцами — они могли стать жертвами жестокостей со стороны других групп людей» (p. 36).

О «преступлении Йимы» (мясная пища): *Dumézil.* Mythe et Epopée (1971), vol. 2, p. 312 (англ. перевод, The Destiny of a King, p. 67).

Что касается культа *хаомы*, то возможно, что нападки Заратустры («Ясна» 33. 44) были направлены скорее против оргиастических эксцессов, чем против самого жертвоприношения. О хаоме в гатах и других частях «Авесты»: *Zaehner.* Dawn and Twilight of Zoroastrianism, p. 85 sq.; *Molé.* Culte, mythe, et cosmologie p. 229 sq.; *G. Gnoli.* Licht-Symbolik in Alt-Iran: Haoma Ritus und Erlöser-Mythos.— *Antaios,* 8 (1967): 528-549; *Gnoli.* Problems and Prospects, p. 74 sq., с библиографией; *M. Boyce.* Haoma Priest of the Sacrifice. — W.B. Henning Memorial Volume (L., pp. 62-80).

О жертвоприношениях животных, осуществлявшихся в пользу мирян: *M. Boyce.* Ātaš-zōhr and Āb-zōhr. — *JRAS* (1966): 100-118; *Gnoli.* Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica. — *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli,* 31 (1971): 341-370, особ. 350.

О названии «скотовод»: *G. Cameron.* Zoroaster the Herdsman. — *IIJ,* 10 (1968): 261-281, и *Gnoli.* Questioni sull'interpretazione p. 351.

О Мосте Чинват см. ниже, §111.

104. Об обновлении мира (*frašcō-kereti*): *Molé.* Culte, mythe, et cosmologie, s.v.

О «философском» характере послания Заратустры: *A. Pagliaro.* L'idealismo zarathustriano. — *SMSR,* 33 (1962): 3-23.

О текстах, в которых описывается ритуал огня: *Duchesne-Guillemin.* La religion, p. 79 sq. (англ. перевод, p. 61 sq.); см. также: *Stig Wikander.* Feuerpriester in Kleinasien und Iran (Lund, 1967). Священных огней было два, три или пять, и это был огонь, который светил перед Владыкой, огни, которые находились в телах людей и животных, в растениях и облаках, и, наконец, огонь, который служил для работы. «Хандогья-упанишада» также различает три жертвенных огня и пять естественных огней: *J. Duchesne-Guillemin.* Heraclitus and Iran. — *HR,* 3 (1963): 34-49, sp. 38-39.

Герардо Ньоли представил свою интерпретацию жертвоприношения *(yasna)* в нескольких работах: Lo stato di «maga». — *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli,* n.s. 15 (1965): 105-117; La gnosi iranica: Per una impostazione nuova del problema. — *Le Origine dello Gnosticismo,* ed. Ugo Bianchi (Leiden, 1967), pp. 281-290, особ. 187; Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica, p. 358 sq.

О хварэне: *J. Duchesne-Guillemin.* Le *xvarenah.* — *Annali dell'Iistituto Orientale di Napoli, Sezione Linguistica, 5* (1963): 19-31; *G. Gnoli.* Lichtsymbolik in Alt-Iran p. 99 sq.; *Gnoli.* Un particolare aspetto

del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo. — *Annali... di Napoli* n.s. 12 (1962): 95-128; и *Eliade*. Spirit, Light, and Seed. — *HR*, 11 (1971): 1-30, особ. pp. 13-16, пер. Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions (Chicago, 1976), pp. 93-119, 132-142.

105. О демонизации дэвов: *G. Widengren*. Les religions de l'Iran, pp. 36, 97, 137; *Duchesne-Guillemin*. La religion, p. 189 sq. (англ перевод, p. 133 sq.). Э. Бенвенист показал, что демонизация дэвов была не типично зороастрийской: *E. Benveniste*. The Persian Religion according to the Chief Greek Texts (P., 1929). p. 39 sq. См. также: *G. Gnoli*. Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion, p. 75 sq.

О дуализме иранской религии: *Ugo Bianchi*. Zaman i Ohrmazd (Turin, 1958), по мнению автора, нельзя считать, что «тотальный дуализм» появился после Заратустры (p. 25).

Об отношениях между религией Ахеменидов и зороастризмом см. историю споров: *Duchesne-Guillemin*. The Western Response to Zoroaster, p. 52 sq. и La Religion de l'Iran antique, p. 165 (англ. перевод, p. 119). Существование зороастризма при Ахеменидах допускается и другими учеными, в том числе: Kaj Barr, G. Cameron, Ilya Gershevitch. См. критику этой позиции: *Widengren*. Les religions de l'Iran, pp. 166-174. М. Моле отвергает проблему существования зороастризма при Ахеменидах, так как считает, что все формы иранской религии сосуществовали одновременно: *M. Molé*. Culte, mythe et cosmologie, особ. pp. 26-36. Ср. *G. Gnoli*. Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alla luce di una recente teoria. — *SMSR*, 35 (1964): 239 sq. Критику «зороастрийского календаря» см.: *E. Bickerman*. The «Zoroastrian» Calendar. — *Ar Or*, 35 (1967): 197-207.

Лучшее издание ахеменидских надписей с переводами — *R.G. Kent*. Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon, 2d ed. (New Haven, 1953).

Новые надписи Ксеркса I, открытые в 1967 г. близ Персеполя, переведены с комментариями в: *Manfred Mayrhofer*. Xerxes König der Könige. — *Almanach der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, 119 (1969): 158-170. См. *ibid.*, p. 163, n. 14, о вкладе в библиографию зороастризма. См. также: Une statue de Darius découverte a Suse. — *JA* (1972): 235-266 — работа нескольких авторов.

О проблеме иранской царской власти: *G. Widengren*. The Sacral Kingship in Iran. — *La regalita sacra* (Leiden, 1959), pp. 242-257; La légende royale de l'Iran antique. — *Hommage à Georges Dumézil* (Brussels, 1960), pp. 225-237 и Les religions de l'Iran, pp. 73, 117, 266. Месопотамское влияние на иранскую концепцию царской власти, выявленное Виденгреном и другими учеными, отмечает и Г. Ньооли: Ex Orbe Religionum, Studia Geo Widengren oblata (Leiden, 1972), vol. 2, p. 94 sq.

См. также: *J. Wolski*. Les Achémenides et les Arsacides, contributions à la formation des traditions iraniennes. — *Syria*, 43 (1966): 65-89.

О сценарии инициации, который можно расшифровать в саге о Кире: *Gerhard Binder.* Die Aussetzung des Königskindes: Kyros und Romulus, Beiträge zur klassischen Philologie no. 10 (Meisenheim am Glan, 1964), sp. pp. 17-39, 58, 116.

106. О ритуальной функции Персеполя — священного города, построенного Дарием для празднования Навруза, — см.: *R. Ghirshman.* A propos de Persépolis. — *Artibus Asiae,* 20 (1957): 265-278; *A.U. Pope.* Persepolis, a Ritual City. — *Archeology,* 10 (1957): 123-130; и *K. Derdmann.* Persepolis: Daten und Deutungen. — *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaff zu Berlin,* no. 29 (1960), pp. 21-47.

О связях между индоевропейским мифом о «брошенном младенце» и ритуальной битве с драконами, об основании городов и о космогонии: *Gerhard Binder.* Die Aussetzung des Königskindes, p. 58 sq.

О Наврузе: *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour, p. 80 sq.; *Widengren.* Religion de l'Iran, p. 58.

107. О проблеме магов и их связи с зороастризмом: *G. Messina.* Die Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion (Rome, 1930); *Widengren.* Religion de l'Iran, pp. 134, 147, 156, 221; *Zaehner.* Dawn and Twilight, pp. 160, 189. По мнению некоторых ученых, маги первоначально были жреческой кастой в Мидии. После их обращения в маздеизм они эмигрировали в западную часть империи. Как полагает Виденгрен (p. 136), трактат «Видевдат» (=Vendidad) отражает идеи, верования и ритуальные взгляды магов. Он же считает (p. 175), что Зурван (см. том II данной работы) был божеством, почитаемым магами.

Новое изложение протоистории скифов: *S.P. Tolstov.* Les Scythes de l'Aral et le Khorezm. — *Iranica Antiqua,* I (1961): 42-92.

О трехчастной идеологии скифов: *Dumézil.* Mythe et Épopée, vol. I, pp. 439-575 (синтез более ранних работ). О шаманизме: *Karl Meuli.* Scythica. — *Hermes,* 70 (1935): 121-179 и *Eliade.* Chamanisme, p. 310 sq.

108. В отличие от стихотворных гат Заратустры, «Ясна семи глав» написана в прозе. Об этом тексте: *O.G. von Wesendonk.* Die Religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptanhaiti (Bonn, 1931); *Nyberg.* Die Religionen des alten Irans, p. 275; *Zaehner.* Dawn and Twilight, p. 62; *Duchesne-Guillemin.* La religion, p. 215 (англ. перевод, p. 147).

«Яшты» переведены: *H. Lommel. Die* Yäšts des Awesta (Göttingen and Leipzig, 1927). «Хом Яшт» переведен: *J.M. Unvala.* Neryosangh's Sanskrit Version of the Hōm Yast (Yasna IX-XI) with the Original Avesta and Its Pahlavi Version (Vienna, 1924). В своей книге Vayu (Uppsala, 1941), vol. I, pp. 1-95, Стиг Викандер дал немецкий перевод «Яшта» 15 с историко-религиозным комментарием.

109. Яшт 10 переведен с полным комментарием: *Gershevitch.* The Avestan Hymn to Mithra (Cambridge. 1959). Ср. *F.B.J. Kuiper.* Remarks

on the Avestan Hymn to Mithra. — *IIJ, 5* (1961): 36-60, и *Ugo Bianchi*. La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell' Iran antico. — *SMSR*, 34 (1963): 237 sq.

110. О *yazata* Tištrya (персонификация звезды Сириус) и жертвоприношении ей Ахурамазды: *G. Gnoli*, Note sur Yasht VIII, 23-52. — *SMSR*, 34 (1963): 91-101.

111. Источники, используемые в §§111 и 112, написаны большей частью на пехлеви. Нет нужды подробно останавливаться на всех нерешенных проблемах хронологии. Читатель найдет их ясное изложение в: *J. Duchesne-Guillemin*. La religion de l'Iran ancien, p. 40 (англ. перевод, p. 21). Почти полный перевод пехлевийских книг: *E.W. West*. Pahlavi Texts, vols. 5, 18, 24, 37 и 47 of Sacred Books of the East (Oxford, 1888-1897). Перевод устарел, но есть и более поздние переводы «Бундахишна», некоторых частей «Денкарта» и других пехлевийских книг: *Zaehner*. Dawn and Twilight. p. 342, и особ. *J. Duchesne-Guillemin*. La religion, pp. 52-63 (англ. перевод, pp. 40-49), здесь даны резюме каждой работы и указаны издания переведенных фрагментов. См. также составленную Кольпе библиографию: *Colpe*. Altiran: Einleitung. — *WdM*, 12 (1974): 197 sq.

Верования, относящиеся к посмертному существованию, анализируются в: *Nathan Söderblom*. La vie future d'après le mazdéisme (P., 1901); *J.D.C. Pavry*. The Zoroastrian Doctrine of a Future Life (N.Y., 1926); см. недавнее рассмотрение этой темы: *Widengren*. Les religions de l'Iran, pp. 52, 124, 192. Работа: *W. Bousset*. Die Himmelsreise der Seele. — *ARW*, 4 (1910): 136-169, 229-273 (переизд. 1960 г.), все еще остается незаменимой.

«Хадохт Наск» переводился и комментировался после Сэдорблома несколько раз, см. *Söderblom*: La vie future, pp. 82-88. См.: *Karl F. Geldner*. Die Zoroastrische Religion (=Religionsgeschichtliches Lesebuch [Tübingen, 1926], vol. 1, pp. 42-44); *Carsten Colpe*. Die religionsgeschichtliche Schule (Göttingen, 1961), pp. 126-129; *G. Widengren*. Iranische Geisteswelt (Baden-Baden, 1961), pp. 171-177. В противовес сдержанности Карстена Кольпе (Die Religionsgeschichtliche Schule, p. 121), Виденгрен показал (*OLZ*, cols. 533-548), что это древний текст, язык которого примыкает к языку гат; см. также: *G. Widengren*. Le Origines du gnosticisme et l'histoire des religions. — *Le Origini dello gnosticismo*, ed. Ugo Bianchi (Leiden. 1964), pp. 28-60, sp. 49, и Les religions de l'Iran, p. 124; *L.H. Gray*. A Suggested Restoration of the *Hadoxt Nask*. — *JAOS*, 67 (1947): 14-23.

Интерпретация *даэна* вызвала возражения: *G. Gnoli*. Questioni sull'interpretazione p. 361 sq. Термин, который в конце концов стал означать «религию», возможно, происходит от корня *day*, «видеть», и может быть сравним с ведийским *dhin*, «видение»; см.: *Humbach*. Die Gāthās des Zarathustra, vol. 1, pp. 56-58; *J. Gonda*. The Vision of the

Vedic Poets (La Haye, 1963), pp. 259-265. Первоначальное значение связано с индоиранской концепцией внутреннего видения: *G. Gnoli.* Questioni, p. 363. В своем частном значении *даэна* рассматривается как власть, одновременно человеческая и божественная (персонифицированная в *paredros* Ахурамазды); в общем значении — это совокупность всех индивидуальных *даэна*, т.е. тех верующих, которые разделяют общие доктрины, общие обычаи, духовное «коллективность», «религию» или «маздеистскую церковь» в смысле общности верующих, см.: *Gnoli*, p. 365.

Об инициационном символизме Моста Чинват и значении *даэна*: *H. Corbin.* Terre céleste et Corps de Résurrection (P., 1960), p. 68 sq.; *M. Molé.* Daena, le pont Činvat et l'initiation dans le Mazdéisme. — *RHR,* 158 (I960): 155-185.

О параллелях к Чинвату: *Eliade.* Chamanisme, p. 375 sq. (Le Pont et le «Passage difficile»); ср. *Duchesne-Guillemin.* Religion, p. 333 (англ. перевод, p. 223).

112. Миф о *vara* Йиму и о катастрофической зиме: *Söderblom.* La viefuture, pp. 169-182; *A. Christensen.* Les types ḍu premier Homme et du premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, 2 vols. (Leiden and Uppsala, 1917-1934), vol. 2, p. 16 sq., passim; *Dumézil.* Mythe et Épopée, vol. 2, pp. 246, 282 (англ. перевод, The Destiny of a King, pp. 4, 38).

Для сравнительного изучения «конца мира»: *A. Olrik.* Ragnar¬k (нем. перев. W. Ranisch, 1922).

О *фравашах*: *N. Söderblom.* Les Fravashis: Étude sur Ies traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts (P., 1899) (выдержка из *RHR,* vol. 39). Термин не документирован в гатах (которые упоминают о *даэна*). *Фраваши* возвращаются на землю в последние дни года; ср. «Яшт» 13. 49; *al Biruni.* Chronology of Ancient Nations, trans. H. Sachau (L., 1879), p. 210; *Windengren.* Religions, p. 38. Это верование архаично и распространено повсюду: ср. *Eliade.* Le Mythe de l'—ternel retour, p.80 sq.

Что касается воинственного аспекта фравашей, то Дюмезиль выявил некоторые аналогии с марутами: *Dumézil.* Visnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne. — *JA,* 242 (1953): 1-25, особ. 21.

Но фраваши были также небесными «двойниками» людей в прошлом, настоящем и будущем («Ясна» 24. 5); согласно некоторым источникам, ср. «Яшт» 13. 82-84, Амеша Спента также имели своих фравашей. В отрывке «Видевдат» (19. 46-48) Заратустра учит Ахурамазду вызывать фравашей. Это смелая и загадочная концепция, но, как замечает Баузани, она нуждается в углубленной разработке. *Bausani.* La Persia religiosa, p. 68

113. О царской власти и монархии в Израиле см.: *J. Pedersen.* Israel: Its Life and Culture, 4 vols. (L. and Copenhagen, 1926, 1940), vol. 1/2, p. 41; *G. von Rad.* Old Testament Theology (N.Y., 1926), vol. l, p. 306

sq.; *G. Fohrer.* History of Israelite Religion (Nashville, 1972), p. 22, 122-123, 139-140 (с богатой библиографией); *H. Ringgren.* La Religion d'Israël, p. 235 sq. (критический материал «школы Уппсалы») (англ. перевод, p. 220 sq.); *J. de Fraine.* L'aspect religieux de la royauté israélite (Rome, 1954); *Geo Widengren.* Sakrales Königtum im *Alten Testament und im Judentum* (Stuttgart, 1955); *Widengren.* King and Covenant. — *JSS,* 2 (1957): 1-32; *M. Noth.* Gott, König und Volk im Alten Testament (= Gesammelte Studien, 1957, pp. 188-229); *G. von Rad.* Das judäische Königsritual. — *Gesammelts Schriften* (1958), pp. 205-213; *R. de Vaux.* Le roi d'Israël, vassal de Yahvé. — *Melanges E. Tisserant* (1964), vol. 1, pp. 119-133; *A.R. Johnson.* Sacral Kingship in Ancient Israel, *2d ed.* (1967). Для сравнительного изучения: *Sidney Smith.* The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms. — *Myth, Ritual, and Kingship,* ed. S. H. Hooke (Oxford, 1958), pp. 22-73; и особ. *K.H. Bernhardt.* Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament (Leiden, 1961), и *I. Seibert.* Hirt-Herde-König (Berlin, 1969).

О Давиде и Соломоне: *Fohrer.* History of Israelite Religion, p. 25 sq.; *R.A. Carlson.* David the Chosen King (1965); and *G. W. Ahlström.* Solomon the Chosen One. — *HR,* 8 (1968): 93-110.

О символизме Храма в Иерусалиме и о значении культа царя: *N. Poulssen.* König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testament (Stuttgart, 1967); *G. W. Ahlström.* Psalm 89: Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs (Lund, 1959); *T. A. Busink.* Der Tempel von Jerusalem. I: Der Tempel Salomos (Leiden, 1970). См. также: *J. Schreiner.* Sion-Jerusalem: Jahwes Königssitz (Münich, 1963); *F. Stolz.* Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem (Berlin, 1970); *E.L. Ehrlich.* Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum (Stuttgart, 1959); *H. J. Hermisson.* Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult (Neukirchen and Vluyn, 1965).

114. О «Псалмах на восшествие на престол»: *S. Mowinckel.* Psalmenstudien, vol. 2: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie (Christiania, 1922). О культовой функции псалмов: *S. Mowinckel.* The Psalms in Israel's Worship, 2 vols. (N.Y. and Oxford, 1962); *H. Ringgren.* Faith of the Psalmist (Philadelphia, 1963); *H. Zirker.* Die kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen (Bonn, 1964); *C. Westermann.* The Praise of God in the Psalms (Richmond, 1965). См. также: *O. Keel.* Feinde und Gottesleugner: Studien zum Image des Widersacher in den Individualpsalmen (Stuttgart, 1969).

О Яхве как «Боге живом»: *H. Ringgren.* La religion d'Israël, p. 99 (англ. перевод, p. 87); *Fohrer.* History, p. 164 sq.; *Ringgren.* World and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities in the Ancient Near East (Lund, 1947). Об израильских концепциях живых существ и о «дыхании-духе» см.: *O. Eissfeldt.* The Old Testament.

Об идее воскресения: *H. Riesenfeld.* The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europas Paintings (Uppsala, 1948); *Widengren.* Sakrales Königtum, p. 45 sq.

115. Книга Иова имеет пролог и эпилог в прозе и основную часть в стихах, включающую диалоги между Иовом и его друзьями. Между частями, написанными в стихах и в прозе, существует определенное различие.

Из огромной литературы об Иове отметим: *O. Eissfeldt.* The Old Testament, p. 454 (библиография); *G. Fohrer.* Studien zum Buche Hiob (1963); *S. Terrien.* Job (Neuchâtel, 1963); *J. Pedersen.* Scepticisme israëlite. — *RHPR,* 10 (1930): 317-370; *P. Humbert.* Le modernisme de Job. — *VT,* suppl. 3 (1955): 150-161; *H.H. Rowley.* The Book of Job and Its Meaning (= From Moses to Qumran [1963], pp. 141-183).

116. О Илии: *G. von Rad.* Old Testament Theology, vol. 2, pp. 14-31; *G. Fohrer.* History of Israelite Religion, p. 230 (n. 15, библиография); *L. Bronner.* The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship (1968), и два тома Etudes Carmélitaines: Elie le Prophète, vol. 1: Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes; vol. 2: Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam (P., 1956); см. особ. *P. Marie-Joseph Stiassny.* Le Prophète Elie dans le Judaïsme, vol. 2, pp.199-255.

О культе пророков: *A. Haldar.* Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites (Uppsala, 1945); *H. H. Rowley.* Worship in Ancient Israel, pp. 144-175; *J. Jeremias.* Kultprophetie und Gerichtsverkundigung in der späteren Königzeit Israels (Neukirchen and Vluyn, 1970).

Об отношениях между царями и пророками: *J. Petersen.* Israel, vol. 1/2, p. 124 sq.; *F.M. Cross.* Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp.217, 237.

Литература о пророчествах в Ветхом Завете анализируется в: *H.H. Rowley.* The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study. — *Harvard Theological Review,* 38 (1945): 1-38; *G. Fohrer.* Neuere Literatur zur Alttestamentlichen Prophetie — Theologische Rundschau (1951): 277-346; *ibid.* (1952): 192-197, 295-361; *G. Fohrer.* Zehn Jahre Literatur zur altestamentlichen Prophetie. — *Ibid.* (1962): 1-75, 235-297, 301-374. Краткое изложение: *G. von Rad.* Theology vol. 2, p. 50 sq.; *Fohrer.* History of Israelite Religion, p. 230 sq. См. также: *S. Mowinckel.* The «Spirit» and the «Word» in the Pre-Exilic Reforming Prophets. — *Journal of Biblical Literature,* 53 (1934): 199-227; *André Neher.* L'essence du prophétisme (P., 1955), pp. 85-178 (еврейская структура пророчества) и 179-350 (опыт пророчества); *Claudi Tresmontant.* La doctrine morale des prophètes d'Israël (P., 1958).*[131] О символическом смысле деяний пророков: *G. Fohrer.* Die symbolischen Handlungen der Propheten, 2d ed. (1968).

117. О Амосе и Осии: *G. von Rad.* Theology, vol. 2, pp. 129-146; *Ringgren.* La religion d'Israël, p. 278 sq.; *Fohrer.* History of Israelite Religion, pp. 243-261; *H.S. Nyberg.* Studien zum Hoseabuche (Uppsala,

1935); *A. Caquot.* Osée et la royauté. — *RHPR,* 41 (1961): 123-146; *E. Jacob.* L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée. — *RHPR,* 4 (1963): 250-259.

118. О Исаие: *O. Eissfeldt.* The Old Testament, pp. 303-346 (библиография, pp. 303-304); *von Rad.* Theology, vol. 2, pp. 147-169; *Fohrer.* History, pp. 251-257. Ср. также *S. H. Blank.* Prophetic Faith in Isaiah (1958). Михей из Моресхета, младший современник Исаии, возможно, проповедовал между 725 и 711 гг. до н.э. Восемь его речей входят в первые три главы его книги. Некоторые пассажи (1:16; 2:4-5, 10, 12-14), как и другие разделы, — это добавления, сделанные после изгнания. Михей не касается международной политики, а выступает против внутренних беззаконий и моральной развращенности иудеев. Наказание не замедлит последовать. Страна будет опустошена (5:10; 6:16), и «Сион распахан будет как поле, и Иерусалим сделается грудою развалин, и гора дома сего будет лесистым холмом» (3:12). В этих добавлениях есть и мессианский отрывок из Священного Писания. В Вифлееме родится «Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле», затем будет завоевана Ассирия, и «Он будет великим до краев земли. И будет Он мир» (Мих 5: 2, 4-5). См.: *Fohrer.* History, p. 257, n. 20, библиография Михея.

В последней трети VII в. продолжили свое служение три «второстепенных пророка»: Софония, Аввакум и Наум. Первый заслуживает внимания из-за той силы, с которой он возвестил о неизбежном наступлении «дня Яхве»: «Близок великий день Господа... День Гнева — день сей, день скорби и тесноты, день опустошения и разорения» и т.д. (Соф 1: 14-15).

119. О Иеремии: *G. von Rad.* Theology, vol. 2, pp. 188-199; *Eissfeldt.* Old Testament, pp. 346-64, 717-718 (с богатой библиографией); *Fohrer.* History, pp. 188-199.

120. О Иезекииле: *G. von Rad,* vol. 2, pp. 230-237; *Eissfeldt,* pp. 365-381 (богатая библиография, pp. 365-369, 758); *G. Fohrer.* Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel (1952); *Fohrer.* History, pp. 316-321. См. также: *J. Steinmann.* Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'exil (1953); *T. Chary.* Les prophètes et le culte à partir de l'exil (1955).

121. О понятии «день Яхве»: *G. von Rad.* The Origin of the Concept of the Day of Yahweh. — *JSS,* 4 (1959): 97-108, *idem*: Old Testament Theology, vol. 2, 119-125.

О царе будущего, *Мессии*: *S. Mowinckel.* He That Cometh (N.Y., 1954), pp. 96, 155.

О религиозной оценке истории у пророков: *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour, p. 122 sq.

122. История трактовок Диониса — предмет еще не опубликованной докторской диссертации: *Mark McGinty.* Approaches to Dionysos: A Study of the Methodological Presuppositions in the Various Theories of

Greek Religion as Illustrated in the Study of Dionysos (University of Chicago, December 1972). McGinty обсуждает интерпретации Фридриха Ницше: Die Geburt der Tragödie, 1871, англ. пер. *Walter Kaufman.* The Birth of Tragedy (N.Y., 1967); *Erwin Rohde.* (Psyche, 1894, англ. пер., N.Y., 1925); *Jane Harrison.* (Prolegomena, 1901; Themis, 1912); *Martin P. Nilsson.*(особ. Geschichte der griechische Religion, vol. 1, p. 571 sq. и The Minoan-Mycenaean Religion, 1927; 2d ed., 1950); *Walter Otto.* Dionysos, 1933, англ. пер. *R.B. Palmer.* Dionysos: Myth and Cult (Bloomington, Ind., 1965); *E.R. Dodds. and W.K. Guthrie.* The Greeks and the Irrational, 1951. На франц. яз. см. прекрасную работу: *H. Jeanmaire.* Dionysos: Histoire du culte de Bacchus (P., 1951), с богатой библиографией (pp. 483-504).

Об этимологии Семелы: *P. Kretschmer.* Aus der Anomia (1890), p. 17 sq. Автор связывает фрако-фригийскую вокабулу «семело», документируемую во фригийских погребальных надписях периода империи и обозначавшую богиню Земли, со славянским словом *земля* и литовским именем подземной богини Земина. Эту этимологию приняли Нильссон (Minoan-Mycenaean Religion, p. 567), Виламовиц (Der Glaube der Hellenen, vol. 2, p. 60). Но ее отверг, как и некоторые другие ученые, Отто (Dionysos, p. 69 sq.).

В течение целого столетия ученые пытались объяснить «преследование Диониса» историей проникновения его культа в Грецию; бог рассматривался как «чужеземец», пришедший из Фракии (см. Rohde) или из Фригии (см. Nilsson). После того, как его имя было обнаружено в микенских надписях, некоторые авторы выступили с гипотезой о критском происхождении Диониса: *Karl Kerényi.* Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung. — *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein Westfalen* (Cologne, 1956): 5 sq.; *Kerényi.* Der Frühe Dionysos (1960). Ср.: *Pestalozza.* Motivi matriarcali in Etolia ed Epiro. — *Rendiconti Ist. Lomb. di Scienze Lettere,* 87 (Milan, 1957): 583-622; переизд.: *Nuovi saggi di religione mediterranea* [Florence, 1964], pp. 257-295, sp. 272-273, n. 3. См. также: *T.B.L. Webster.* Some Thoughts on the Prehistory of Greek Drama. — *Bull. Ist. Classical Studies, University of L.,* 5 (1958): 43-48; *G. van Hoorn.* Dionysos et Ariadne. — *Menemosyne,* 12 (1959): 193-197, и особ. *J. Puhvel.* Eleuther and Oinoâtis. — *Mycenaean Studies,* ed. E.L.Bennett, Jr. (Madison, Wis., 1964): 161-170.

123. Празднества в честь Диониса анализируются в: *Jeanmaire.* Dionysos, p. 25 sq. (библиография). См. также о Ленеях: *M.P. Nilsson.* Griechische Feste (Leipzig, 1906), p. 275; *L. Deubner.* Attische Feste (Berlin, 1932), p. 125. Об Анфестериях: *Jeanmaire,* pp. 48-56, 486 (библиография).

О религиозных функциях соревнований и ритуальных боев: *Eliade.* La nostalgie des origines, p. 315 sq.

О мифо-ритуальной теме периодического возвращения мертвых: *Eliade.* Méphistophélès et l'Androgyne, p. 155 sq.; *V. Lanternari.* La Grande Festa (Milan,1959), p. 411 sq.

124. E.P. Додд провел сравнительный анализ некоторых специфически дионисийских черт, описанных в «Вакханках»: (*oreibasia* [«скитания по горам»], неистовые пляски, нападения менад на деревни), и показал, что эти обычаи и нравы документировались повсюду в Греции, до и после Еврипида; см. *E.R. Dodd.* Maenadism in the *Bacchae.* — *Harvard Theological Review,* 33 (1940): 155-176. Жанмэр продолжил исследование за пределы Греции: *Jeanmaire.* Dionysos, p. 119 sq. (*зар* и *бури* в Северной Африке, Аравии и Абиссинии). В Греции известны примеры мании, насылаемой другими богами: *Jeanmaire*, p. 109; *Farnel* (Cults, vol. 5, pp. 167-171) собрал воедино упоминания о человеческих жертвоприношениях и ритуальном каннибализме. О корибантизме: *Jeanmaire*, p. 123 sq. и сравнительное исследование: *Ernesto de Martino.* La Terra del rimorso (Milan, 1961), p. 220 sq. О ритуальной интерпретации эпизода с Пенфеем: *Clara Gallini.* I1 travestismo rituale di Penteo. — *SMSR,* 34 (1967): 211 sq.

Обычаи разрывания на куски *(sparagmos)* и поедания сырого мяса *(omophagia)* характерны для мусульманской секты Айссава ('Isawiyya); см. *R. Eissler.* Nachleben dionysischen Mysterienritus. — *ARW* (1928): 172-183. Автор первым использовал книгу: *Rene Brunel.* Essai sur la confrérie religieuse des Aissäoua au Maroc (P., 1926); ср. также: *Eisler.* Man into Wolf (L., 1951), p. 112 sq.; *Jeanmaire.* Dionysos, p. 259 sq.

О пережитках жертвоприношений быков во Фракии: *C.A. Romaios.* Cultes populaires de la Thrace (Athènes, 1949), p. 50 sq.

125. Мы вернемся к дионисийским мистериям в главе о религиях эллинистического периода (том II), и в главе об орфизме будут рассмотрены некоторые значения мифа о расчленении ребенка Диониса-Загрея.

Об игрушках, которыми титаны завлекли ребенка Диониса-Загрея: *Jane Harrison.* Themis, p. 61; *R. Pettazzoni.* I Misteri (Bologna, 1924), p. 19; *Jeanmaire.* Dionysos, p. 383 (о папирусе из Фаюма). Важно отметить, что некоторые детали этого эпизода отражают архаические идеи и верования. В частности, одна из игрушек — трещотка — использовалась в обрядах инициации подростков у первобытных народов. *Eliade.* Naissances mystiques, p. 56 sq; *O. Zerries.* Das Schwirrholz (Stuttgart, 1942) pp. 84, 188, а практика покрывания лица мелом или гипсом засвидетельствована во многих первобытных тайных обществах. *Harrison.* Prolegomena, p. 491; *Pettazzoni.* La religion dans la Grèce antique, p. 120.

Вальтер Отто (Dionysos, p. 191 sq) показал, что некоторые данные, содержащиеся в сравнительно поздних работах, заимствованы из старых источников.

О «проблеме», приписываемой Аристотелю: *L. Moulinier.* Orphée et l'orphisme a l'époque classique (P., 1955), p. 51.

Мистерии Диониса стали поводом для длительных споров. Мы вернемся к этой проблеме во втором томе данной работы. См.: *P. Boyancé.* L'antre dans les mystères de Dionysos. — *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia,* 33 (1962): 107-27; *R. Turcan.* Du nouveau sur l'initiation dionysiaque. — *Latomus,* 24 (1965): 101-119; *P. Boyancé.* Dionysiaca: À propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque. — *Revue des Études Anciennes,* 68 (1966): 33-60.

archon-basileus, 278
axis mundi, 53, 131

dāenā, 309
descensus ad inferos, 152
deus otiosus, 60, 104, 147, 190, 192, 237, 307, 376
dike, 248

epopteia, 277, 278, 280, 281, 282

frašō-kereti, 294

gētik, 297, 313

hybris, 249, 273, 421

illud tempus, 273
imago dei, 158
imago mundi, 47, 54, 63, 83, 151

karapan, 287
kavi, 287

Männerbünde, 29, 39
maga, 296, 297
massebah, 167
mâyâ, 192
mēnōk, 296, 313

nâbi, 320

omophagia, 342
omphalos, 257
orientatio, 9

Posis Das, 251

regressus ad uterum, 210
rō'êh, 177, 320

ṛta, 192

sparagmos, 342

tehôm, 157
teletai, 277, 278
Tep Zepi, 87
tôrâh, 156, 318

usig, 287

varna, 188

xvarenah, 289, 297

авидья, 229, 233
Агдитис, чудовище-гермафродит, 143
Агиа-Триада, 115
Агни, 181, 189, 194, 199, 202, 206, 213, 216, 222, 408
  сакральность огня, 198
агнихотра, 206
агничаяна, 207, 219
аграрные ритуалы, преемственность, 47
Адити, 189, 194, 195, 216
айны, 14, 21
айссава, 40, 343
акиту, 63
аккадцы, 59
Амеша Спента, 291, 292, 295, 299, 302, 303
Амон, 102, 105, 107
Амон-Ра, 102, 104
Ан, 60, 64
Анат и характерные черты архаических богинь плодородия, 150
андрогинность

как выражение целостности, 159
первичных божеств, 143, 150
Тиамат, 71
анфестерии, 339
Аполлон
§§89-91, 254
параллели с шаманизмом, 259
Апсу, 71, 72, 74
аранда, 35
арии, 125, 187, 195
образ жизни и социальная организация, 188
протоистория, 179
Артемида, *potnia theron*, 263
аскеты
муни, вратьи, 224
астральная триада — Син, Шамаш и Иштар, 70
асуры, 195, 217, 298
атман, 200, 217, 219, 227, 231, 233, 234
атман-брахман, 230, 232
Атон
аналогия с Яхве, 171
Афина
покровительница ремесел и мудрости, 266
Афродита
религиозное оправдание сексуальности, 267
эгейско-азиатский синкретизм, 267
Ахемениды, 299
религия, §105
Ахурамазда
в гатах Заратустры, 291
выбор между добром и злом, 291, 295
ашвамедха, 208
Баал, 57, 103, 147, 148, 150, 151, 154, 155, 196, 301
бамбути, 28
«Бог отца», культ в религии библейских патриархов, 165
Богиня-Мать, 50, 94, 119, 124, 132, 137, 264
Богиня-Мать с Ребенком, 52
«божественные кузнецы»
Кусар-и-Хусас, Птах, Гефест, Тваштар, 57
борьба бога с драконом
Баал и Йамму, 149
Индра и Вритра, 191
борьба бога с драконом как мифо-ритуальная тема, 140, 196
борьба богов с чудовищами
Мардук и Тиамат, 73
Яхве и Левиафан, 316
Брахмачарин, 225
Будда, 6

Ваал, 176, 177, 328, 398
Ваал, сопоставление с Яхве, 321
Вавилон, 83, 163, 330
Вавилонская башня и попытка людей добраться до небес, 163
Варуна как Высшее Божество в Ведах, 191
вегекультура, 40
Великая Богиня
в индуизме, 189
в мегалитических религиях, 116
у хурритов, 137
Верховное Существо, 14, 19
Вишвакарман, «Вселенский Ремесленник», 215
Вишну, 202, 203, 226
Владыка диких зверей, 19, 20

воскресение плоти,
индоиранская концепция §112, 311
Вритра, 57, 189, 193, 196, 197, 203, 215, 254

Гагарино, 25
галла, демоны, 67
гаты, 285 и сл.
Гера, 44, 133, 239, 248, 252, 262, 335, 346, 425
Геракл, 133, 186, 244, 272
Герасимов М.М., 25
Гермес §92, 140, 260
герои греческие, 268
магико-религиозная сила их останков, 271
Гефест, 57, 251, 252, 253
бог-колдун, 253
Гештинанна, 67
гигантомахия, 238
гиксосы, 85, 102, 103
Гильгамеш, поиски бессмертия, 79
гиляки (нивхи), 14
голова как вместилище души, 37
гоминиды, 10
Гор, 57, 93, 95

дактили, 127
даэна, 310
двойной топор, лабрис, 50, 128, 131
дворец как церемониальный центр, 130
дева и асуры, 190, 195
Девкалион, 243, 246
Дельфы, 133, 257
Деметра, 274, 276, 280, 282, 346, 348
критское происхождение культа, 133
Демофонт, 275
десана, 40
Десять заповедей
откровение Яхве, 173
дзули, 25
дикша, 207, 210, 211
Дионис, 335
праздники §123, 338
происхождение, 335
дифирамб, 349
Достоевский Ф.М., 7
Драхенлох, 20
Древо Жизни, 159
Древо Познания добра и зла, 160
Думузи, 63, 66, 76
дух *vs* плоть в ветхозаветной теологии, 317
духовное *vs* материальное в маздеизме, 295, 297

Ева, 158, 160

«жезлы командования», 23
женщина
антропокосмический символизм, 44
жертвоприношение
Авраам и его вера, 168
в брахманах религиозный кризис, 227
в ведийской религии, 205
как акт творения, 214
костей животных, 245
осуждение ветхозаветными пророками, 326
отождествление с Праждапати, 219
совмещение с мясной трапезой, 246
сомы, в ведийской религии, 206
у библейских патриархов, 166
у палеоантропов, 14

холокост, 177
человека, 42, 208, 211
пурушамедха, 209
эсхатологическая концепция у иранцев, 297
эсхатологическое, в маздеизме, 306, 307

Загрей, 338, 348
Залмоксис
сопоставление с Дионисом, 345
Заратустра
дуализм теологии, 292
проблема добра и зла, 292
экстатический опыт, 290
захоронение натуфийское, 37
Зевс, гл.X, 57 133, 140, 143, 181, 196, 236, 238, 240, 244, 246, 248, 251, 253, 258, 265, 301, 335, 346
борьба с чудовищем Тифоном, 238
Диктейский, 133
повелитель богов и вселенной, 240
Зевс Идейский
элементы мистерий в культе, 239
земледелие и мифология, 40, 43
земледелие, культивация злаков, 40
зиккурат, 51, 123, 163
Зиусудра и шумерский потоп, 64
змей Апоп, 91
змей Ахи Будхнья, невидимая модальность Агни, 194
золотая веревка, 241
золотой зародыш, 199

Иезекииль §120, 21, 68, 153, 329 и сл.
Иеремия, 328
Иерихон, 48
иерогамия, 44, 75, 76, 280
иерофания, 12
небесная, в индоевропейской религии, 181
Иерусалимский Храм
как Центр Мира, 315
символ нации, 330
изначальное убийство
источник некоторых обрядов, 42
как жизненная необходимость, 10
Израиль
выбор Яхве, 330
Иллуянка, дракон, 140, 141, 196
Инанна, 63, 66, 67, 68
Инд, доисторическая цивилизация §§38-39, 122
индоевропейцы, 39, 179, 182, 184, 186
история и миграции, 179
мифология, 182
общая религия, 181
индоиранцы, 45
Индра, 186, 189, 191, 192, 193, 195, 198, 203
Индра §68, 57
инициация
битва с тремя противниками или с трехглавым чудовищем, 186
в элевсинских мистериях §97, 277
Заратустры, 289
не состоявшаяся «иммортализация» Адама, 160
неудача Гильгамеша, 80, 81
обряды, дарующие бессмертие, 347

подвиги греческих героев, 270
подростков, 29, 270
упанаяма, 206
шаманистская, 253
Иов §115, 318
Ипуер, 99, 100
Иштар, 66, 67, 137, 144, 267

Йамму, 57, 148, 151, 152, 153, 154, 196, 301

Каин и Авель, противопоставление земледельцев и пастухов, 161
камень как «заместитель тела», 114
каннибализм, 42, 150
карма как ритуальная деятельность, 220, 227
Карнак, 112, 113, 116
Кибела, 143
кикеон, 274, 279
«Книга Мертвых», 88, 90, 108, 109, 111
Ковчег Завета, 175, 315
коги, 17
колива, 54
корибантизм, 343
космическая религия, 45
космогония
в «Бытии», 163
в гимне X «Ригведы», 214
египетская, 88, 89
месопотамская, 74
мотив акватического животного, 30
обновление мира через воспроизведение, 45, 76
красная охра как ритуальный субститут крови, 15, 16
кратофания, 12
Крит
доэллинские религии §§40-42, 126
Крон, 144, 236, 241, 418
круговое время, 45
культ мертвых
на Крите, 131
культ огня в маздеизме, 296
культ предков
в палеолите, 36
мегалитические верования, 114
мегалитические цивилизации, 122
культ черепов на Ближнем Востоке, 48
Кумарби и хуррито-хеттская теогония, 141
курганная культура, 180
куреты, 127, 239
Кусар-и-Хусас, 57, 149
Кэсчьоареле, 53

лабиринт, инициационное испытание, 128
Луна в архаических мифологиях, 27

маат, 91, 102, 105, 110
маги и зороастризм, 302
мадленская эпоха, 24, 27
Мальта, 116
Мальта (Сибирь), 25, 26
мания, 343
Ману, 216, 221
Мардук, 70, 72, 75, 76, 141, 144, 151, 157
Мас-д'Азиль, 16, 35
Мать-Земля, 44, 56, 114, 182, 257, 263, 335
ме, 62
мегалитический культурный круг, 121
медвежий праздник у гиляков и айнов, 21

Мезин (Украина), 25
менгиры, их сексуальный смысл, 115
Менес, основатель Египта, 86
металлург и кузнец — «хозяева огня», 56
металлургия
мифология металлов, 55
Мировая Ось, 212
Мировое Древо, 45, 53
Мировой Столп, 46, 53
Мировой Центр, Центр Мира, 30
мистерии
Орфей и Дионис, 348
элевсинские, гл. XII
мистическая солидарность
между охотником и добычей, 11, 29
между человеком и растительностью, 43, 129
Митра, возвеличение в маздеизме, 304
Митра-Варуна, взаимодополняющие оппозиции, 185, 195, 305
мифология копий и стрел, 12
Моисей и исход евреев из Египта, 169
Монтеспан, 20, 22, 29
«монтеспанский хоровод», 29
мост, связь с иным миром, 30
Мохенджо-Даро, 122, 123, 124
мужские общества, 29
мустьерская эпоха, 14
Муту, 148
мясоедение, 10

Нáсатья, 184
нагуализм, 13
Намму, 60, 62
наскальная живопись, 21
натуфийская культура, 36
негритосы, 14
неолит, духовный строй и его преемственность §14, 51, 54
Нингирсу, 61
Новый Год
«конец света» и греховного человечества, 65
акитиль, 63
акиту, 75, 76
ашвамедха, 208
Навруз, 300, 312
празднование как обновление мира, 198
празднование как повторение космогонии, 76, 92
пурулли, 138, 140
Ной, 162

Обейдская культура, 50
овладение
временем, 27
огнем, 10
пространством, 12
огдоада, группа из восьми богов, 89
оджибве, 24
одомашнивание
животных, 37
пищевых растений, 40
Орфей, 6
Орфей, параллели с шаманизмом, 259
осетины, 303
Осирис, 88, 94, 96, 98, 99, 108, 348
Острова Блаженных, 242
охотник
мистическая солидарность с добычей, 11
наследие палеолитических охотников, 39, 40
очеловечивание, 10

падшие ангелы в Библии, аналогия с героями древней Греции и Индии, 162
палеоантропы, 11, 16, 19, 24, 28, 36, 351
религия, 13
палеогоминиды, 40
палеолитические знаки и фигуры, их ритуальная функция, 28
Пасха, 171
периодическое обновление мира
связь с жизнью растений и земледелием, 45, 46
Персеполь, священная столица, 300
пеул, 30
пещера Трех братьев, 21, 22
пещеры
на Крите §40, 127
хранилища костей, 18
пигмеи, 14, 28
Пифия, 258
Пифон, 254, 255
плодородие земли
связь с плодовитостью женщины, 43
Плутон, 274
Поле Подношений, небесная обитель фараонов, 95
половое разделение
жилища, 26, 47
труда, 10, 41
Посейдон, 133, 251
Посейдон Гиппий, бог лошадей, 251
посмертный суд
в Египте, 108, 109
Мост Чинват, 290, 294
потоп
в Библии, 162
его причины, 65
месопотамский миф, 64, 162
универсальность мифа, 65
появляющийся и исчезающий бог
Дионис, 337
Думузи-Таммуз, 69
Праджапати, §77, 195, 197, 199, 203, 208, 212, 214, 217, 222, 227, 230
пракрити, Природа, 234
Прометей, 43, 241, 243, 244, 245, 421
тип мифологии, 43
у Эсхила, 244, 246
противопоставление земледельцев и скотоводов
Угарит, 146
Пруст М., 7
Птах, 57, 88, 89, 111
пуруша, 234
Пуруша, 214, 215, 217, 220, 231
пурушамедха, 208, 210
пуэбло, 24

Ра, отождествление с Осирисом, 107
Ра-Атум-Хепри, 88
рай, 36
в иранской традиции, 311
в Книге Бытия, 159
Острова Блаженных, 256
у австралийских охотников, 36
Элизий у греков, 243
«революция Амарны», 107
религиозная ценность
жилища и поселения, 46
земной жизни, 249
истории, 333
науки, 296
радости жизни, 105
слова, 182
смерти, 98
экстатического опыта, 343

эротики и телесной красоты, 249
Рудра-Шива
воплощение демонических сил, 204

Сабазий, 282, 344, 346
сакральное и профанное в «авраамической» вере, 169
самоеды, 14
сансара, 228, 229, 233
Саошьянт, 307
свет
атрибут божественности, 60, 71, 77, 137
в маздеизме, 290
основной атрибут атмана и брахмана, 231
священное, термины для обозначения, 183
сексуальность, ее сакральный аспект, 226, 283
Сет, 57
символический смысл погребений §3, 14
синкретизация религиозных идей
Анатолия и Вавилон, 137
в Израиле, 315
Шумер и Аккад §20, 69
скифы, 302
слово как магико-религиозная сила, 32
Сома
божество, 194, 200, 408
напиток «не-смерти», 201
сотворение человека из первоматерии, 158
сошествие в преисподнюю, ритуальная смерть, 68, 128
Спента-Майнью, 292, 303
староевропейская цивилизация, 52
статуэтки женские
месопотамские, 48
неолитические, 128
палеолитические, 25
палестинские, 49
Стонхендж, 116, 119
судьба
в древней Греции, 247
месопотамская концепция, 81
существование после смерти
«демократизация» загробной жизни в Египте, 99
в Ветхом Завете, 317
в упанишадах, 228
египетские представления, 93
иранские представления, 309
мегалитические верования, 120, 122
палеолитические представления, 15, 17
у греков, 247

тайна жизни, смерти и возрождения
ассоциация с жизнью растений, 44
Дионис, 338
египетские представления, 110
схождение в подземный мир, 345
Таммуз, 67, 68
тантризм, сравнение с мегалитическим комплексом, 121
tapac
вид аскезы, 222
космический жар, 215 и сл.
Твашстар, 57, 197
«Тексты пирамид», 94, 96, 98, 99, 375, 376

«Тексты саркофагов», 88
Телепинус, скрывающийся бог, 139
теллурическая сакральность, 56
Телль-Халаф, 50
Тешик-Таш, 16
Тиамат, 71 и сл., 141, 143, 151, 157, 196, 214
тиасы, 132
Тифон, 57, 238, 263
транс, 24, 259, 298, 322
Траэтаон, сражение с драконом Ажи-Дахака, 301
трехчастная индоевропейская идеология, 184
тюрко-монголы, 39

упанишады, 218, 221, 227, 230, 234, 296, 297

фараон
воплощение бога, 85
воплощение *маат*, 91
фраваши, 312, 441
Фрейд З., 8, 11

Хаджилар, 49, 50
Хаинувеле, 43
тип мифологии, 42
Хаммурапи, 69, 77
хаома
культ §108, 303
напиток, 293, 297
Хаома
божество, 304
Хараппа, 187
культура и религия §§38-39, 122, 124

Хатшепсут, 103
Хозяйка Диких Зверей, *potnia theron*, 129

царская власть
в ведийской Индии, 212
в древнем Иране, 301
в Египте, 90
в Израиле, 314, 315
в Иране, 299
царь, религиозная роль
в Израиле, 315
в Месопотамии, 77
в Шумере, 75
у хеттов, 138
царь, символ Мировой Оси, 212
Центр Мира, 45, 46, 54, 99, 116, 123, 159, 200, 310

Чатал Хююк, 49, 50, 136
человек — слуга или раб Яхве, 318
Чжоу-Коу-Тянь, 10, 14, 19
чуринга, 35

шаманизм, 17, 18, 24, 30, 259, 303
Шамаш, 71, 83
Шестов Л.И., 169
Штелльмор, 33
Шумер, 59, 77, 158

Эа, 70, 71, 72, 142
Эйя, 72, 83
Эл, 144, 146, 166, 172, 173
элевсинские мистерии, 5
происхождение, 275
роль в греческой религиозности, 284
Элохим, 156, 157
Энки, 60, 61, 62, 70
Энлиль, 60, 65, 67, 70, 71, 77
«Энума элиш», 5, 62, 71, 73, 75, 81, 144, 157, 369
эпифания, 31, 131, 338
«Эпос о Гильгамеше», 78
Эрешкигаль, 66, 69, 70

эскимосы, 33
этиологические мифы
  связь с одомашниванием растений, 41
Эхнатон, 105, 106, 107

юга, 46, 242

яйцо первичное (Египет), 88
Яхве
  аналогия с Атоном, 171
  ассоциация с Ваалом, 176
  вмешательство в историю, 326
  как судья, 317
  сопоставление с Ваалом, 321, 324
Яхве и «Бог отца», 172

Послесловие

Во «Введении» к I тому «Истории веры...» Мирча Элиаде поделился сокровенным замыслом — уложить в небольшую книгу всю историю религиозных идей, чтобы читатель мог «одним духом получить представление о фундаментальном единстве религиозных феноменов» — при всей разноликости их форм и образов. Можно изумляться бесконечному стремлению этого великого ученого к совершенствованию своих штудий, ибо Элиаде уже создал несколько небольших книжек, открывающих читателю глубины религиозного сознания, — от мифов австралийских аборигенов до аграрных культов румынских крестьян, близких сердцу румынского автора: это и «Аспекты мифа» (1964, русский перевод — М., 1996), и «Миф о вечном возвращении» (1969, русский перевод — СПб., 1998), и другие небольшие по объему книги. Однако мечта об идеале, о возвращении рая, поиски начальной и (одновременно) конечной религиозной истины не оставляли Элиаде до конца его долгого созидательного пути.

Попытку создать такой компендиум попытался предпринять, после смерти учителя, его ученик Ион Петре Куляно (1950-1991), составив однотомный "Словарь религий" (Dictionnaire des religions. Рус. изд. М.Элиаде, Ион Кулиано. Словарь религий, обрядов и верований. М., 1997), в большой мере на основе материалов данного трехтомника и 16-томной "Энциклопедии религий" (The Encyclopedia of Religion), вышедшей под редакцией Элиаде в 1987 г. в Нью-Йорке.

Но хотя Элиаде сетует во «Введении», что ему пришлось растянуть «краткую» историю религиозных идей на три тома, у издателей русского перевода есть все основания надеяться, что читатель будет читать все тома на едином дыхании, ибо книга написана не только в едином «ключе», как и все научные книги Элиаде, но действительно демонстрирует непрерывность человеческой истории, точнее — истории тех поисков смысла человеческого существования, без которых и сама история была бы невозможна. Исторический пафос, в целом присущий всем трудам Элиаде, тем не менее отличает именно эту книгу: такое развитие исследовательской мысли можно считать закономерным, если вспомнить, что другое — более раннее — фундаментальное сочинение Элиаде «Трактат по истории религий», 1949 (с французского — СПб., 1999); («Очерки сравнительного религиоведения», с английского — М., 1999); посвящено в большей мере морфологии религиозных культов и идей, чем их истории. Еще одно существенное отличие от прочих религиоведческих сочинений делает «Историю веры и религиозных идей» историчной в том смысле слова, которое привычно для наследников древних традиций — античной и библейской: в книге почти нет упоминаний о культах первобытной периферии Старого света, о религиозных идеях «примитивных» народов, на ты-

сячелетия оказавшихся как бы «вне истории». Как уже говорилось, Элиаде отдал дань исследованию этих культов, особенно религии австралийцев, и продемонстрировал не только живую связь мифологической фантазии «примитивных» народов с религиозными представлениями народов «цивилизованных», но и «открытость» первобытных традиций для воздействия традиций исторических. В данном трехтомнике Элиаде сосредоточился по преимуществу на религиозных идеях великих цивилизаций Средиземноморья, Передней Азии и Индостана, по-разному, но чрезвычайно остро переживавших историю — жизнь и смерть человека, народа, страны и — в эсхатологической перспективе — целого мира. Поиски смысла и конечных итогов этой истории запечатлены в древних текстах, которые и стали главным объектом исследования в книге Элиаде.

Следует с удовлетворением отметить, что нынешнему читателю русского издания можно осуществить желание Элиаде и приобщиться к этим древним текстам, которые изданы в прекрасных русских переводах. Это касается не только традиционно интересной для отечественной филологии и литературы античной эпохи. К достижениям отечественной индологии можно отнести недавно изданный полный перевод гимнов «Ригведы», подготовленный и подробно прокомментированный Т.Я. Елизаренковой (М., «Литературные памятники», 1989-1999). Классическим можно считать перевод древнеиндийских «Упанишад», выполненный еще в 1960-е гг. А.Я. Сыркиным (переиздание в одном томе — М., «Памятники письменности Востока», 2000). Изданы тексты «Авесты» (СПб., 1997) и других древних иранских книг (Зороастрийские тексты, М., «Памятники письменности Востока», 1997), продолжается давняя традиция переводов мифологических текстов Месопотамии (начиная с «Эпоса о Гильгамеше» в переводе И.М. Дьяконова), включающая древнейшие шумерские тексты («От начала начал» — перевод В.К Афанасьевой. СПб., 1997), изданы древнеегипетские, угаритские, хеттские тексты, растет число критических и комментированных изданий Библии. Многие книги зарубежных специалистов, в том числе и те, которые рекомендует сам Элиаде, недоступные в прошлом широкому читателю, изданы по-русски. Автор комментариев сосредоточился по преимуществу на том, чтобы указать известные ему отечественные издания, особенно те, что вышли в свет после двухтомной энциклопедии «Мифы народов мира» (М., 1980-82). Издатели стремились привести упомянутые в книге имена мифологических персонажей в соответствие с тем же энциклопедическим изданием.

Комментарии

*1. См. «Очерки сравнительного религиоведения» (перевод с английского издания. М., 1999, послесловие и комментарии В.Я. Петрухина; с французского — «Трактат по истории религий», СПб., 1999).

*2. См. русский перевод: Религии Австралии. СПб., 1998.

*3. См. о принципах ориентации: Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.

*4. Чжоу-Коу-Тянь — палеолитическая стоянка вблизи Пекина.

*5. См. Трактат по истории религий, глава VI.

*6. Homo faber (лат.) — человек, производящий орудия, homo ludens — «человек играющий», homo sapiens — человек разумный, человек современного вида: действительно, археологические свидетельства о homo sapiens подтверждают то обстоятельство, что человеку современного вида исходно были присущи все перечисленные виды творческой деятельности — производство орудий, способность к ритуальной («игровой») практике (см. ниже о палеолитических погребениях), создание произведений искусства. Попытки обнаружить «безрелигиозный» период в истории человечества, присущие некоторым исследователям в советскую эпоху, малоосновательны.

*7. Образцы верхнепалеолитической пластики известны также в Сибири — на стоянках Мальта и Буреть.

*8. Речь идет о Каповой пещере на Южном Урале, где известны наскальные изображения мамонта, лошади, носорога.

*9. Отечественный историк религии С.А. Токарев предполагал, что женские статуэтки, находимые возле очагов палеолитических жилищ, воплощали образы хранительниц семейного очага (Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 552-563). Ср. также: Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. М., 1985. С. 237 и сл.

*10. См. критический обзор теорий Леруа-Гурана и др. в кн.: Столяр А.Д. Указ. соч. Семиотическая интерпретация палеолитических живописных композиций предложена в статье: Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха). — Ранние формы искусства. М., 1972. С. 77-104. Из последних работ по искусству палеолита см.: Первобытное искусство. Под общей редакцией Я.А. Шера. Кемерово, 1998.

*11. Ср. те же мотивы в румынских работах Элиаде: Вавилонская космология и алхимия; Миф о воссоединении (М. Элиаде. Азиатская алхимия. М., 1998).

*12. См. также указанную в сноске 10 статью В.Н. Топорова о космологической символике верхнепалеолитических знаков.

*13. Время первотворения, или время сновидений, в австралийской мифологии — завершенное мифологическое время деятельности пер-

вопредков — культурных героев; пафосом этой мифологии было не отсутствие категорий добра и зла, а сотворение реалий повседневной жизни и учреждение смерти (см. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 171 и сл.).

*14. Термин «цивилизация» относится здесь к обозначению хозяйственно-культурных типов: в эволюционном смысле цивилизация возникает со становлением городского образа жизни, государственных институтов (гражданских законов — civitas), письменности.

*15. См. о натуфийской и других культурах эпохи становления производящего хозяйства в кн.: История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986.

*16. Помимо «героического» аспекта охотничьей жизни следует отметить, что для архаических обществ охота была существенным источником мясной пищи и богатства (пушная охота).

*17. Хаинувеле — культурная героиня народа вемале (Восточная Индонезия), убийство которой принесло в мир смерть, а с ней — плодородие (см. Мифы народов мира. Т. 2. С. 576).

*18. См. русский перевод: Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982.

*19. См. русский перевод: Крамер С. История начинается в Шумере. М., 1965.

*20. См. антологию шумерской поэзии: «От начала начал». СПб., 1997.

*21. См. русский перевод: Оппенхейм А. Лео. Древняя Месопотамия. М., 1980.

*22. См. перевод отрывков из сказаний о потопе: «От начала начал». С. 295 и сл.

*23. См. русский перевод — «Миф о вечном возвращении» СПб., 1998; «Аспекты мифа» М., 1996.

*24. В славянской традиции это период святок, связанный с гаданиями о будущем.

*25. См. о божественном сиянии в иранской традиции статью «Фарн». — Мифы народов мира. Т. 2. С. 557-558.

*26. См. русский перевод: Плутарх. Осирис и Исида. Киев, 1996.

*27. «Девятка», Эннеада — пантеон девяти богов города Гелиополя, в который входили боги Атум, Шу, Тефнут, Геб, Нут, Осирис, Исида, Сет, Нефтида.

*28. См. русский перевод «Поучения гелиопольского царя своему наследнику Мерикара» и «Речений Ипуера» в кн.: Повесть о Петеисе III. Древнеегипетская проза. Пер. М.А. Коростовцева. М., 1978.

*29. Урей — изображение священного змея, венчающее корону фараона.

*30. См. о истории Древнего Египта, в том числе о вторжении гиксосов, в кн.: История Древнего Востока. Т. 2. М., 1988.

*31. См. русский перевод в кн.: Бадж У. Путешествие души в царстве мертвых. Египетская книга мертвых. М., 1995.

*32. См. об археологических памятниках, в том числе мегалитах: Монгайт А.Л. Археология Западной Европы. Каменный век. М., 1973.

*33. См. о мегалитических конструкциях как первобытных обсерваториях: Вуд Дж. Солнце, Луна и древние камни. М., 1981.

*34. Инкубация, от лат. *incubare* — проводить ночь в храме, чтобы увидеть вещие сны.

*35. О концепции Гейне-Гельдерна и проблемах распространения мегалитических культур см.: Беллвуд П. Покорение человеком Тихого океана. М., 1986.

*36. Брахманы — комментарии ученых жрецов (брахманов) к книгам Вед (см. Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 142 и сл.).

*37. См. обзор свидетельств о преемственности культур Хараппы и индоариев: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 82 и сл.

*38. Индоариями принято именовать ветвь индоиранцев, вторгшихся в Индию; греки (ахейцы) принадлежали к особой ветви индоевропейской языковой семьи.

*39. О хурритах см.: Вильхельм Г. Древний народ хурриты. М., 1992.

*40. В энциклопедии «Мифы народов мира» (Т. 2. С. 363) — Шавушка.

*41. См. перевод хеттских и др. малоазийских текстов в кн.: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Пер. Вяч. Вс. Иванова. М., 1977.

*42. См. русский перевод: Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. Пер. Ю.А. Голубца. СПб.. 1997.

*43. См. издание и перевод текстов: Угаритский эпос. Памятники письменности Востока. Пер. И.Ш. Шифмана. М., 1993.

*44. В данной главе используются угаритские варианты имен общесемитских божеств (см. «Мифы народов мира»).

*45. Согласно энциклопедии «Мифы народов мира» (Т. 1. С. 346) имя *Дагон* (финикийская форма), *Даган* означает «колос».

*46. Мидраши, в еврейской традиции —комментарии к библейским текстам.

*47. Ваал — вариант имени Баала, используемый в русском переводе Библии.

*48. Арии здесь — индоарии (см. выше).

*49. Курганная культура — термин, введенный американским археологом Марией Гимбутас, считается в современной археологической литературе не вполне удачным: курганы, действительно характерные для ряда индоевропейских культур эпохи энеолита — бронзы

в степной зоне Евразии, не отражают всех особенной праиндоевропейской общности.

*50. Формирование индоевропейской общности (где бы ни располагалась предполагаемая прародина индоевропейцев — ср. Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1-2. Тбилиси, 1984) относят к эпохе неолита — производящего хозяйства.

*51. См. русский перевод: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.

*52. Снорри Стурлусон — исландский поэт-скальд и книжник XIII в., составивший сборники саг («Круг земной». Литературные памятники. М., 1980) и мифологических сюжетов (Младшая Эдда. Литературные памятники. М., 1970).

*53. Жорж Дюмезиль (1898-1986) — французский исследователь индоевропейской мифологии и эпоса. См. русский перевод: Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.

*54. Скот был воплощением богатства в индоевропейских традициях, в том числе в древнерусской, где слово «скот» также означало «деньги».

*55. Пураны — в ведийской литературе мифологические рассказы о происхождении обычаев и вещей (этиологические рассказы).

*56. Шатапатха-брахмана, «Брахмана ста путей», самая значительная по объему брахмана, состоящая из 100 глав.

*57. Рамаяна, «Сказание о Раме» — древнеиндийская эпическая поэма, созданная ок. 4 в. до н.э. Повествует о борьбе царевича Рамы с демоническими существами, локализуемыми на юге Индостана.

*58. Ваджасанейи-самхита — одна из редакций «Яджурведы», собрания ритуальных ведийских текстов.

*59. См. русский перевод и комментарий: Упанишады. С. 11-237.

*60. Маркандея-пурана — один из самых ранних сборников пуран.

*61. Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (РВ, I,1), где Агни именуется *хотаром* (в соответствии с ведийским текстом) — жрецом, главным жрецом царя.

*62. Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (РВ, VIII,100,8), где говорится о железной крепости — это существенно для датировки текстов «Ригведы».

*63. См. о жертвоприношении коня на индоевропейском материале: Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva, «конь». — Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 171-220.

*64. В переводе Т.Я. Елизаренковой (РВ, X, 90, 12) сохранены все названия каст (варн) — брахман, раджанья, вайшья и шудра.

*65. Законы Ману — свод древнеиндийских установлений, приписываемый первому человеку — Ману. Рус. перевод — Законы Ману.

М., 1960.

*66. Гимн X, 129 — космогонический гимн «Ригведы».

*67. См. о брахмане: Топоров В.Н. О брахмане. К истокам концепции. — Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 20-74.

*68. Цитаты из «Илиады» даются в переводе Н.И. Гнедича.

*69. Традиция представлять богов людьми, наделенными выдающимися способностями и обожествленными после смерти, восходит к греческому автору IV в. до н.э. Евгемеру (отсюда термин — эвгемеризм); едва ли эта традиция дает основания усматривать в образе Зевса черты умирающего бога.

*70. Орфическая поэзия, приписываемая легендарному певцу Орфею, была связана с дионисийскими мистериями.

*71. Цитаты из «Трудов и дней» Гесиода даются в переводе В.В. Вересаева.

*72. Цитаты из «Прикованного Прометея» — в переводе В.О. Нилендера и С.М. Соловьева.

*73. Ср. работы А.Ф. Лосева по античной мифологии (в том числе книгу «Античная мифология в ее историческом развитии». М., 1957), где он отмечал героический и даже богоборческий пафос.

*74. Ср. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.

*75. Элиаде сравнивает греческих мойр с пряхами-норнами скандинавской традиции, упомянутыми в «Прорицании вельвы», знаменитой песни «Старшей Эдды».

*76. Следует отметить, что в античной традиции Гефест ассоциировался не только с кузнечным искусством, но и с брачными установлениями — в индоевропейских традициях, включая славянскую, брачные узы («свадьбу» в русском фольклоре) ковал кузнец; это отдаляет Гефеста от функций шамана — ему ближе функции культурного героя.

*77. О развитии образа Аполлона ср. Лосев А.Ф. Указ. соч.

*78. О малоазийском происхождении Аполлона см. также Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 287 и сл.

*79. О связи символического дара, преподнесенного скифами персидскому царю Дарию, — пяти стрел, со скифской моделью мира (четыре стороны света и центр) см. Раевский Д.С. Модель мира. С. 66 и сл.

*80. О связи лиры с шаманским даром и т.п. см. Рабинович Е.Г. Лира Гермеса. — Фольклор и этнография. Л., 1974. С. 69-75.

*81. Камни, убираемые с полей, были одновременно межевыми знаками — символами границы: это увязывает образ Гермеса с его «пограничными» функциями вестника, соединяющего все сферы античного космоса.

*82. Об эволюции образов античных богов из хтонических существ см. Лосев А.Ф. Указ. соч.

*83. См. комм. 34

*84. Переход от мифологического к «историческому» времени в разных традициях связан с поколением людей, имеющих полубожественное происхождение: ср. библейских исполинов, родившихся от «сынов Божиих» (ангелов), вступавших в брак с человеческими дочерьми.

*85. См. русский перевод: Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. «Литературные памятники. М., 1980. С. 122.

*86. В соответствии с греческими представлениями тень Геракла все же обитала в Аиде, в то время как сам Герой пребывал на Олимпе.

*87. Любопытная параллель этим представлениям — обычай «перепекать» младенца, символически помещая его в печь, — сохранилась в славянской традиции: Топорков А.Л. «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян. — Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114-118.

*88. См. русский перевод: Кереньи К. Элевсин. Архетипический образ матери и дочери. М., 2000.

*89. См. русские переводы зороастрийских текстов: «Авеста» в русских переводах. СПб., 1997; Зороастрийские тексты, М., «Памятники письменности Востока», 1997; изложение текстов — Зороастрийская мифология. И.В. Рак. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб., 1998.

*90. Марко Кралевич — герой сербского эпоса.

*91. Хварэна, фарн — божественное сияние, воплощение сверхъестественной власти, харизмы.

*92. Дэвы — в иранской традиции духи зла (в отличие от богов *дева* в ведийской традиции).

*93. Обзор литературы по этим проблемам см. в кн.: Лелеков Л.А. «Авеста» в современной науке. М., 1992.

*94. Навруз, Науруз — в иранской традиции новогоднее празднество.

*95. В реконструкции индоевропейской мифологии, предложенной В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым (Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 4 и сл.), «основным мифом» является миф о поединке небесного бога (громовержца) с хтоническим змеевидным противником.

*96. Осетины — ираноязычный народ, потомки аланов, средневекового народа, родственного древним ираноязычным кочевникам степи — сарматам и скифам. См. о скифах и осетинах в индоевропейской ретроспективе: Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976; его же. Скифы и нарты. М. 1990; Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977; его же. Модель мира скифской куль-

туры. М., 1985.

*97. По описанию Геродота (IV. 62), меч воздвигался на холме, сооруженном из вязанок хвороста.

*98. «Шаманистский» экстаз достигался здесь при посредстве конопли как наркотика; в одном из скифских пазырыкских курганов (Алтай) обнаружена курильница для конопли.

*99. См. о значении культа Митры статью: Топоров В.Н. Митра. — Мифы народов мира. Т. 2. С. 154-157.

*100. Для такого рода погребений, призванных не осквернять земли (при захоронении) или огня (при кремации), сооружались специальные башни — дахмы (см. А.А. Хисматулин, В.Ю. Крюкова. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997. С. 210 и сл.).

*101. То же представление связано с греческими анфестериями и славянскими святками.

*102. См. также: Вейнберг И.П. Рождение истории. М., 1993, о царской власти — С. 163 и сл.; Библейские исследования. Сборник статей. Составитель — проф. Барух Шварц. М., 1997.

*103. См. об этом: Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 142.

*104. Агрионии — праздник в честь Диониса в Беотии.

*105. Анфестерии, антестерии — весенний праздник, связанный с культом Диониса. Первый день именовался днем открытия пифосов (винных бочек), второй — «кружки» (хои): в эти дни статую Диониса возили по городу в лодке на колесах (изображения таких лодок известны среди петроглифов бронзового века — подобные лодки сохранились и в традиции европейских карнавалов). Последний день носил название «горшки» и был связан с культом предков: в горшках выносилось угощение для душ умерших (и других духов преисподней — кер).

*106. Изгнание приглашенных на календарное празднество душ умерших известно, в частности, иранской традиции (см. выше о фравашах) и славянам (изгнание душ и злых духов на святках).

*107. Перевод И.Ф. Анненского.

*108. См. Нонн Панополитанский. Деяния Диониса.

*109. Залмоксис, Салмоксис — фракийский (гетский) бог, упомянутый Геродотом (IV. 94-96). Фракийцы посылали к нему вестника, пронзая посланца копьями. Геродот рассказывает (в духе упомянутого греческого автора Евгемера), что Залмоксис был рабом Пифагора, у которого научился мудрости; освободившись, обрел великое богатство и явился во Фракию. Он обещал своим сотрапезникам во Фракии бессмертие. Чтобы уверить их в своих сверхъестественных способностях, он скрылся в тайном покое, и фракийцы стали оплакивать его как умершего. На четвертый он появился вновь, и те уверовали в его учение. Залмоксису посвящена специальная работа самого Элиаде: De

Zalmoxis à Gengis-Khan, P., 1970.

*110. Ссылка Элиаде на Плутарха в данном случае неточна: в его сочинении нет упоминания самой корзины-колыбели, в которой, по орфическому мифу, растерзали Загрея титаны. Зато сам Дионис называется Ликнитом, от *liknon* — корзины с первинками урожая, которая подносилась богу.

В библиографии:

*111. См. русский перевод: Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.

*112. См. русский перевод: Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

*113. См. русский перевод: Крамер С. История начинается в Шумере. М., 1965.

*114. См. русский перевод: Мифологии древнего мира. М., 1977.

*115. См. русский перевод более поздней работы: Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М., 1995.

*116. См. русский перевод: Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб., 1998; и в кн.: Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998.

*117. См. русский перевод: Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон, Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984.

*118. См. русский перевод: Оппенхейм А. Л. Древняя Месопотамия. М., 1980.

*119. См. русский перевод: Бадж У. Путешествие души в царстве мертвых. Египетская книга мертвых. М., 1995.

*120. См. русский перевод: Хокинс Дж., Уайт Дж. Разгадка тайны Стонхенджа. М., 1973.

*121. См. русский перевод: Герни О.Р. Хетты. М, 1987.

*122. См. русский перевод в кн.: Мифологии древнего мира. М., 1977.

*123. См. русский перевод: Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.

*124. См. русский перевод: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.

*125. См. русский перевод в кн.: Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.

*126. См. там же.

*127. См. там же.

*128. См. русский перевод: Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.

*129. См. русский перевод: Нильссон М. Греческая народная религия. М., 1998.

*130. См. русский перевод: Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987.

*131. См. также: Рофэ А. Повествования о пророках. М. – Иерусалим, 1997.

Содержание

Введение 5

Глава I ВНАЧАЛЕ… МАГИКО-РЕЛИГИОЗНОЕ ПОВЕДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА ЭПОХИ ПАЛЕОЛИТА 9

§1. Orientatio. Орудия для изготовления орудий. «Приручение» огня 9
§2. «Закрытость» доисторических памятников 11
§3. Символический смысл погребений 14
§4. Противоречивые мнения о хранилищах костей 18
§5. Наскальная живопись: образы или символы? 21
§6. Присутствие женщины 24
§7. Обряды, мысль и воображение у охотников палеолита 26

Глава II САМАЯ ДОЛГАЯ РЕВОЛЮЦИЯ: ОТКРЫТИЕ ЗЕМЛЕДЕЛИЯ — МЕЗОЛИТИТ И НЕОЛИТ 32

§8. Потерянный рай 32
§9. Труд, технология и воображаемые миры 35
§10. Наследство палеолитических охотников 37
§11. Одомашнивание пищевых растений: мифы о происхождении 39
§12. Женщина и произрастание. Сакральное пространство и периодическое обновление мира 42
§13. Неолитические религии Ближнего Востока 46
§14. Духовный строй неолита 49
§15. Религиозный контекст металлургии: мифология железного века 53

Глава III РЕЛИГИИ МЕСОПОТАМИИ 57

§16. «История начинается в Шумере…» 57
§17. Человек и его боги 60
§18. Первый миф о потопе 62
§19. Сошествие в ад: Инанна и Думузи 64
§20. Шумеро-аккадский синтез 67
§21. Сотворение мира 69
§22. Священная природа месопотамского властителя 72
§23. Гильгамеш в поисках бессмертия 75
§24. Судьба и боги 78

Глава IV РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕИ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ КРИЗИСЫ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ 82

§25. Незабываемое чудо: «В первый раз» 82
§26. Теогонии и космогонии 84
§27. Обязанности воплощенного бога 87
§28. Восхождение фараона на небеса 90
§29. Осирис, убиенный бог 93
§30. Синкопа: анархия, отчаяние и «демократизация» загробной жизни 96
§31. Теология и политика «соляризации» 99
§32. Эхнатон, или неудавшаяся реформа 101
§33. Окончательное слияние: Ра-Осирис 104

Глава V МЕГАЛИТЫ, ХРАМЫ, ЦЕРЕМОНИАЛЬНЫЕ ЦЕНТРЫ: ЗАПАД ЕВРОПЫ, СРЕДИЗЕМНОМОРЬЕ, ДОЛИНА ИНДА 109
§34. Камень и банан 109
§35. Церемониальные центры и мегалитические конструкции 112
§36. «Загадка мегалитов» 114
§37. Этнография и предыстория 117
§38. Первые города в Индии 119
§39. Доисторические религиозные концепции и их параллели в индуизме 120
§40. Крит: священные пещеры, лабиринты, богини 123
§41. Характерные черты минойской религии 126
§42. Преемственность доэллинских религиозных структур 129
Глава VI РЕЛИГИЯ ХЕТТОВ И ХАНААНЕЕВ 132
§43. Анатолийский симбиоз и хеттский синкретизм 132
§44. «Бог, который скрывается» 134
§45. Победа над драконом 136
§46. Кумарби и верховная власть 137
§47. Конфликты между поколениями богов 139
§48. Ханаанейский пантеон: Угарит 141
§49. Баал захватывает власть и побеждает дракона 144
§50. Дворец Баала 145
§51. Баал сталкивается с Муту: смерть и возвращение к жизни 147
§52. Религиозные взгляды ханаанеев 149
Глава VII «КОГДА ИЗРАИЛЬ БЫЛ МЛАДЕНЦЕМ...» 152
§53. Две первые главы «Бытия» 152
§54. Потерянный рай. Каин и Авель 155
§55. До и после потопа 157
§56. Религия патриархов 160
§57. Авраам, «Отец веры» 163
§58. Моисей и исход из Египта 165
§59. «Я есмь сущий» 167
§60. Религия эпохи Судей: первая фаза синкретизма 171
Глава VIII РЕЛИГИЯ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ. ВЕДИЙСКИЕ БОГИ 174
§61. Протоистория индоевропейцев 174
§62. Первый пантеон и общий религиозный словарь 176
§63. Трехсоставная индоевропейская идеология 178
§64. Арии в Индии 182
§65. Варуна, первичное божество: *дева* и *асуры* 185
§66. Варуна: Царь вселенной и «колдун»; *рита* и *майя* 186
§67. Змеи и Боги. Митра, Арьяман, Адити 188
§68. Индра, победитель и демиург 190
§69. Агни, пресвитер богов: жертвенный огонь, просвещение, интеллект 192
§70. Бог Сома и напиток «не-смерти» 194
§71. Два Великих Бога ведийской эпохи: Рудра-Шива и Вишну 197

Глава IX ИНДИЯ ДО ГАУТАМЫ БУДДЫ: ОТ КОСМИЧЕСКОГО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ДО ВЫСШЕГО ТОЖДЕСТВА «АТМАН-БРАХМАН» 199
§72. Морфология ведийских ритуалов 199
§73. Высшие жертвоприношения: *ашвамедха* и *пурушамедха* 202
§74. Инициационная структура ритуалов: посвящение (*дикша*), посвящение на царство (*раджасуйя*) 204
§75. Космогония и метафизика 207
§76. Учение о жертвоприношении в брахманах 210
§77. Эсхатология: отождествление с Праджапати через жертвоприношение 213
§78. Tanac: техника и диалектика самоистязания 215
§79. Аскеты и «экстатики»: *муни, вратья* 218
§80. Упанишады и духовные поиски *риши*: как отказаться от «плодов» собственных деяний? 220
§81. Тождество «*атман-брахман*» и опыт «внутреннего света» 223
§82. Две модальности брахмана и загадка *атмана*, плененного Материей 226
Глава X ЗЕВС И ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ 229
§83. Теогония и борьба между поколениями богов 229
§84. Триумф и всевластие Зевса 231
§85. Миф о первых поколениях. Прометей. Пандора 234
§86. Последствия первого жертвоприношения 237
§87. Человек и судьба. Значение «радости бытия» 239
Глава XI ОЛИМПИЙЦЫ И ГЕРОИ 243
§88. Великий павший бог и кузнец-колдун: Посейдон и Гефест 243
§89. Аполлон: примирение противоречий 246
§90. Оракулы и очищение 248
§91. От «видения» к знанию 250
§92. Гермес, «спутник человека» 252
§93. Богини. I: Гера, Артемида 254
§94. Богини. II: Афина, Афродита 256
§95. Герои 260
Глава XII ЭЛЕВСИНСКИЕ МИСТЕРИИ 266
§96. Миф: Персефона в Аиде 266
§97. Инициации: публичные церемонии и тайные ритуалы 269
§98. Можно ли проникнуть в тайну? 271
§99. «Тайны» и «таинства» 273
Глава XIII ЗАРАТУСТРА И РЕЛИГИЯ ИРАНЦЕВ 277
§100. Загадки 277
§101. Жизнь Заратустры: история и миф 280
§102. Шаманский экстаз? 282
§103. Откровение Ахурамазды: человек волен выбирать между добром и злом 283
§104. «Трансфигурация» мира 286
§105. Религия Ахеменидов 290
§106. Иранский царь и празднование Нового Года 292

§107. Проблема магов. Скифы ... 293
§108. Новые аспекты маздеизма: культ хаомы ... 295
§109. Возвеличение бога Митры ... 296
§110. Ахурамазда и эсхатологическое жертвоприношение ... 297
§111. Странствия души после смерти ... 300
§112. Воскресение плоти ... 302

Глава XIV Религия Израиля во времена царей и пророков ... 305
§113. Царская власть: апогей синкретизма ... 305
§114. Яхве и творение ... 307
§115. Иов: испытание праведника ... 309
§116. Эра пророков ... 311
§117. Пастух Амос. Нелюбимый Осия. ... 314
§118. Исаия: «остаток Израиля» вернется ... 316
§119. Обет, данный Иеремии ... 318
§120. Падение Иерусалима. Миссия Иезекииля ... 320
§121. Религиозная ценность «ужаса истории» ... 322

Глава XV Дионис, или возвращенное блаженство ... 325
§122. Явления и исчезновения «дважды рожденного» бога ... 325
§123. Архаичность некоторых народных праздников ... 328
§124. Еврипид и оргиастический культ Диониса ... 330
§125. Когда греки вновь открывают присутствие Бога ... 335

Сокращения ... 340

Критическая библиография. Современное состояние исследований: проблемы и прогресс ... 341

Указатель ... 438

В.Я. Петрухин. Послесловие ... 448

В.Я. Петрухин. Комментарии ... 450

Элиаде Мирча
История веры и религиозных идей. Перев. с фр. — М., Критерион, 2001. — 464 с.

ISBN 5-901337-02-6
ISBN 5-901337-03-4 (том I)

Последний трехтомный труд румынского философа и писателя Мирчи Элиаде (1907-1986) подводит итоги всей его жизни в науке. Том I охватывает историю религиозных воззрений человечества начиная с каменного века и кончая элевсинскими мистериями.

На первой стр. обложки — образец наскальной живописи (Северная Америка);

На последней стр. обложки — фракийское изображение Диониса и Орфея (кувшинчик из Русенского клада, деталь, IV в. до н.э.)

Научное издание

Элиаде Мирча
История веры и религиозных идей. Т.I

Оформление, оригинал-макет и корректура
выполнены в издательстве "Критерион", Москва
ИД № 00716 от 17.01.2000
e-mail: nastasy@rinet.ru

Подписано в печать 19.01.2001
Формат 60x90 1/16
Гарнитура Таймс. Уч.-изд.л. 38,2.
Тираж 1000 экз. Заказ № 1102
Отпечатано с готовых диапозитивов
ППП типография «Наука» АИЦ РАН
121099 Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 5 - 901337 - 03-4